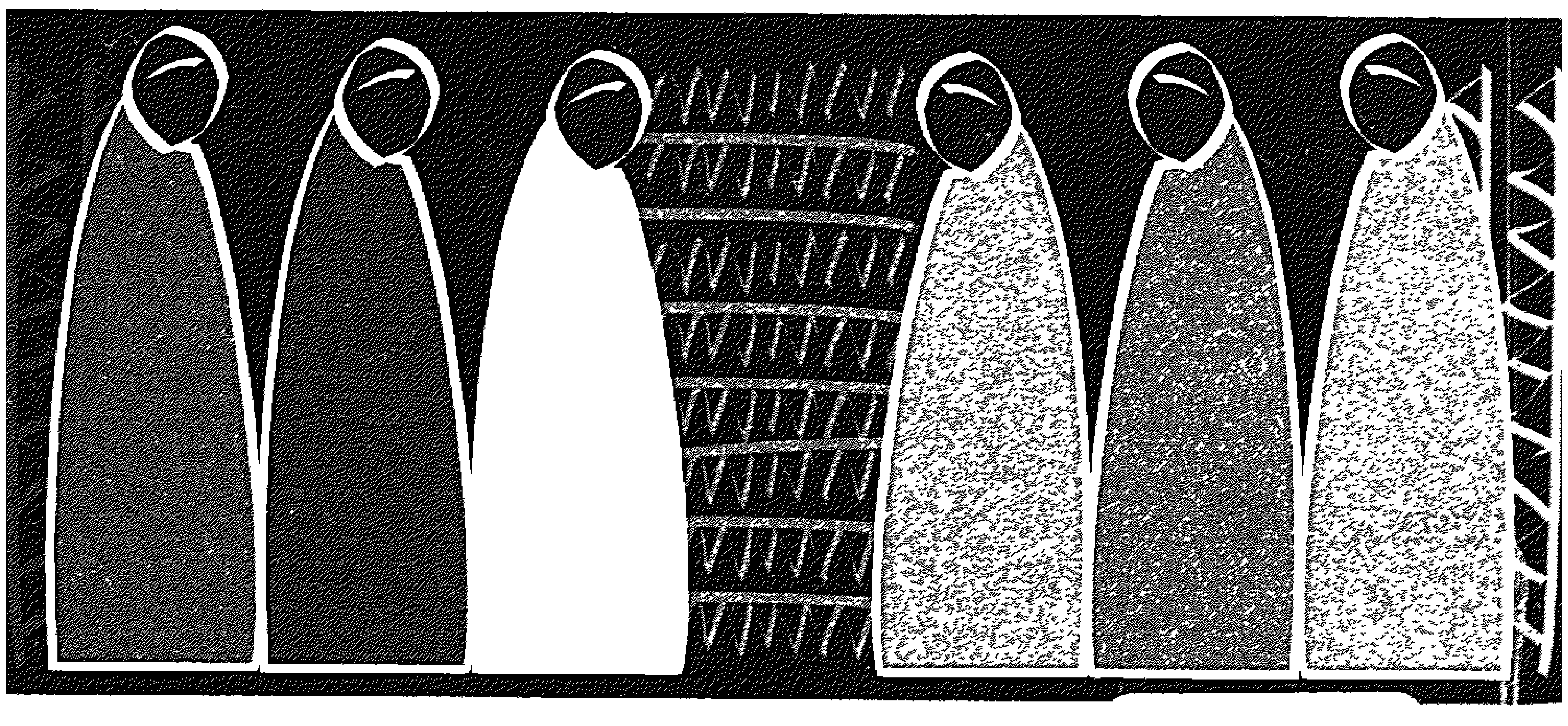
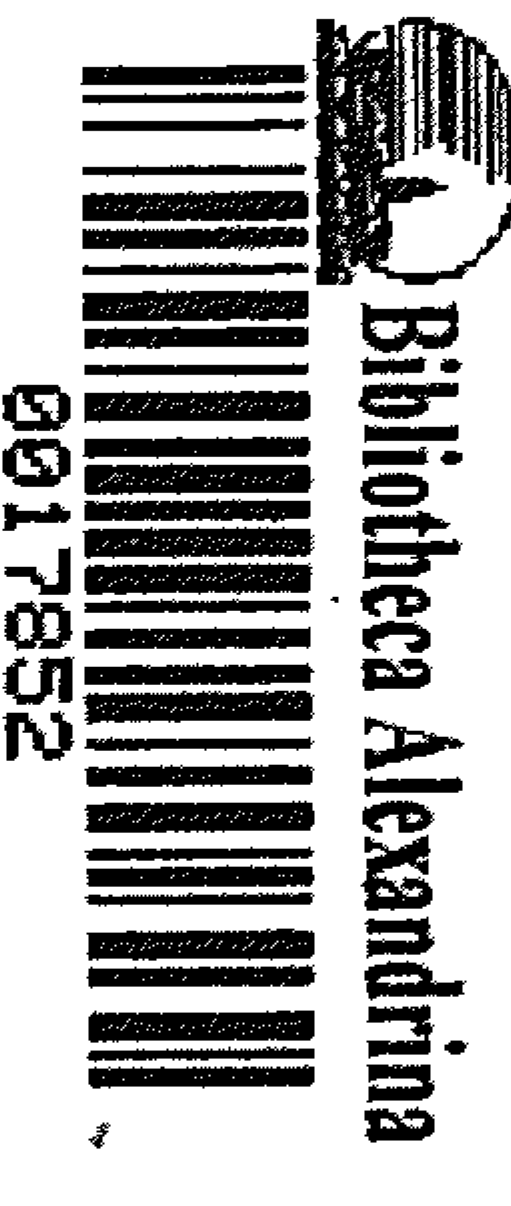
فاضـــل الربيـعي







RIAD EL-RAYYES
BOOKS



كبش المحرقة

فاضل الربيعي

كبش المحرقة

نموذج لمجتمع القوميين العرب



رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS

THE SCAP EGOAT

A: PORTRAIT OF THE ARAB NAHOUALIST SOCIETY

BY:

FADEL AL-RABII

First Published in 1999

BEIRUT - LEBANON

British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 1 85513 276 1

تصميم الغلاف: محمد حمادة

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير ١٩٩٩

المحتويات

توضيح وشكر ٩
استهلال (١) ١١
استهلال (٢) ١٣

الفصل الأول:

على مذبح الجماعة البشرية

١ ـ هوية الذبيح ١٩
٢ ـ خداع الأضحية ٤٩

الفصل الثاني:

الذئب والمغارة

١ ـ في المدرسة الإنجيلية ٦٥
٢ ـ الحركة في طفولتها ٨٣
٣ ـ الراهب والمتصوّف ١١٣

الفصل الثالث:

اقتصاد العنف

١ ـ نشوة الاستضحاء ١٤٩

٢ ـ الأضحية ضد الأضحية ١٧٧
٣ ـ الضابط والمختار: ثقافة في حقل ألغام ١٨٥

الفصل الرابع:

عودة الفرد «الضال»

١ ـ من المجتمع العقائدي الصغير إلى المجتمع الكبير ٢٠١
٢ ـ رموز وإشارات مجتمع الملّة ٢٢٥
٣ ـ أساطير ماركسية ٢٤٥

الفصل الخامس:

الفرد والوثن

١ ـ عقيدة العنف ٢٧١
٢ ـ الدنس والطاغية ٢٩٣
فهرس الأعلام ٣١٧
فهرس الأماكن ٣٢١

توضيح وشكر

منعاً لكل التباس أو سوء فهم، فقد أُخذ هذا المثال: حركة القوميين العرب، لأغراضٍ تتصل بتقنيات البحث، ولا تتعلق البتة ولا بأي حال من الأحوال، بالموقف من الحركة أو مؤسّسيها التاريخيّين الذين يكنُّ لهم كاتب السطور مشاعر الاحترام والتقدير العظيمين.

يشكر المؤلف كلاً من السادة:

الأستاذ ميشيل كيلو، الكاتب والمفكر العربي السوري لتلطّفه بقراءة مخطوطة الكتاب والملاحظات الثمينة والمشجعة التي أبداها. الصديق باقر عباس خلف (أبو زياد) للمساعدة القيمة في توفير مصادر البحث الخاص بالحركة. الأستاذ أسامة الهندي للجهود التي بذلها في سبيل تمكين المؤلف من استكمال الجوانب المتعلقة بتاريخ الحركة، وذلك عبر توفير الوثائق التاريخية الهامة وخصوصاً الوثائق التنظيمية.

لكل هؤلاء وسواهم، ولكثرة آخرين ممن عملوا مع المؤلف بأشكالٍ مختلفة، يوجه الشكر المقرون بمشاعر العرفان بالجميل.

الجذي هو بديل البشر
لقد أُعطي الجدي من أجل البشر.
أُعطي رأس الجدي
بدلاً من رأس الرجل.
أُعطيت رقبةُ الجذي
بدلاً من رقبة الرجل.
أُعطي صدر الجذي
بدلاً من صدر الرجل.

تعويذة سومرية

استهلال (١)

هناك اليوم في الشرق العربي ملايين البشر ممّنْ يردِّدون هذا الهتاف الرغْوي ربما من دون إدراك لمغزاه الحقيقي:

بالروح بالدم نفديك يا [.....]. لا بد أن مرأىٰ الحشود البشرية وهي تردِّد هذا الهتاف، يشكل من الناحية السوسيولوجية، دافعاً مثالياً شديد الإغراء لتأمل وفحص وإدراك المغزى الكامن خلفه، والذي تحجبه عادة الصورة الانفعالية العفوية أو المقصودة والمدبرة، فهو إذْ ينطلق من الجماعة صوب الفرد، إنما يقلب رأساً على عقب، كل معارفنا عن النظام التضحوي الأسطوري، كما تأسّس في ثقافتنا ووعينا، وربما يقوم بنفْيه وبإحلال نظام ثقافي مغاير. ليس هذا هتافاً، مجرد هتاف، أو شعاراً ملفقاً ومرتجلاً يصدر عن حالة هيجان جماعي مألوف ومتوقع، بل هو على الأرجح، أولى إشارات النظام الثقافي الذي تعيش في قلبه الجماعة البشرية (العربية) المعاصرة. وأساس هذا النظام المُنقلب، المتحوِّل، أن الجماعة هي التي تَنْذرُ دمها في سبيل الفرد، بعدما كان الفرد نفسه من يفعل ذلك. إنه لا ريب قربان جماعي مقدَّم هذه المرة على مذبح فرد متحوِّلٍ بدوره من أضحية إلى إله متقبِّل للأضاحي والتقدمات البشرية. بذا يتحقَّق شكل جديد في الثقافة الاجتماعية لم يكن مألوفاً من قبل، يجري بمقتضاه تبرير كل انتهاك محتمل لحرمة الفرد في المجتمع، تُرى كيف انقلب النظام التضحوي رأساً

على عقب، وانتقل دور الفرد من حيز الأضحية كتوسّط بين الجماعة والعنف (الشرّ الأسطوري، الرمزي) إلى حيّز مضاد؟

إن ابن الأثير مؤرخ الموصل الأكثر حصافة ودقة بين المؤرخين المتأخرين، يقف حائراً أمام ألقاب السلطان التي يتعيّن عليه سردها وتسجيلها بينما هو يؤرخ للحروب الصليبيّة، وهي على أي حال حيرة تحمل على التعاطف، فالمؤرخ لا يواجه فرداً داخل جماعة مسلمة تقاتل ببسالة من أجل نصرة الإسلام، بل نصف إله مشلول الإرادة، لا يجد من عزاءٍ لهزائمه، إلا في ذلك التعويض السقيم عن الهتاف الجماعي، الرعوي، الذي يتلاشى في ضجيج الحرب وأهوالها: حمل الألقاب، وهو تعويض لا يقوم رمزياً بسوى وظيفة وهمية تنهض فوق أساس واحد وهمي بدوره، قوامه إنشاء الفارق بين الفرد والجماعة والحفاظ عليه إلى النهاية.

هل يمكننا أن نرى بالفعل، في هذا القربان الجماعي الذي يُبدى الاستعداد باستمرار لتقديمه من جانب المجتمع، للزعيم، وللقائد، وفي احتفالية لا تنقصها الطقوسية، خلاصة رمزية لذلك الانتهاك المنظّم لحرية الفرد العربي وكرامته، بحيث أمكن تحويله إلى حيوان جماعي يتمّ توسيطه بين الفرد وبين العنف ليحلّ محله وينوب عنه؟ بكلام آخر: كيف جرى الانتقال بنظام التضحية الطقوسي عند الجماعات العقائدية العربية المعاصرة من: التضحية بالفرد لإنقاذ الجماعة إلى التضحية بالفرد والجماعة على حدٍّ سواء لإنقاذ الوثن، الزعيم، «إله» الجماعات الدينية والسياسية[1]؟

الهوامش:

(١) بالضد من هذا المثال، سيقول نور الدين محمود الزنكي، البكّاء، الورع والتقي وهو يشاهد حشود الصليبيين: اللهم آتِ الإسلام النصر لا لمحمود. فمن هو الكلب محمود حتى يستحق النصر. (انظر: **الكامل**، لابن الأثير).

استهلال (٢)

بدأت فكرة هذا الكتاب ببساطة من تلك الملاحظة العابرة، البريئة، ولكن ما أن حلّ صيف عام ١٩٩١ حتى كانت الملاحظة تفقد براءتها. في ذلك العام تدحرجت آخر أحجار الأمبراطورية السوفياتية وسط حزن وذهول ملايين البشر، الذين كان بعضهم يؤمن أو يعتقد اعتقاداً أعمى بأن سقوط الاتحاد السوفياتي ضرب من الخيال. والغريب أن أحداً من أعضاء الحزب الشيوعي أو من أفراد جيشه العقائدي الأحمر، لم يحرك ساكناً لوقف الانهيار في لحظاته الأخيرة. لقد تساءلت كما يتساءل كثيرون في مثل هذه الحالات عادةً: ترى أين هم أعضاء الحزب؟ ولماذا لا يتحركون؟ وأين ذهب وولّى مفهوم التضحية، هذا المفهوم الذي صدحت به كل الأبواق عالياً؟ في تلك اللحظات عاد صدى الهتاف الرغْوي يتردَّد في ذاكرتي، مبدِّداً ما تبقى من عفوية أو براءة في تلك الملاحظة العابرة، وحلّ محلها التساؤل الذي هو أساس هذا الكتاب، في أي ظروف يمكن للنظام التضحوي أن ينهار دفعةً واحدةً ولا يعود قادراً على حماية الجماعة؟

إنه لأمر مدهش حقاً أن تتلاشى ودفعةً واحدة، كل تلك التعاليم والإرشادات الصارمة المغلَّفة بروح التثقيف العقائدي، عن الموت دفاعاً عن الحزب ومبادئه، بعد سبعين عاماً هي عمر الأمبراطورية الشيوعية؟ وفي

الآن ذاته عمر التثقيف الحزبي المنتشر كونياً عن الموت والتضحية في سبيل عقيدة الحزب والدولة، فتوقف عن العمل، وفجأة، آليات المقاومة في أوصال الجهاز الحزبي والحكومي والمجتمعيّ، وكأنها أُصيبت بالشلل والتشوش لحظة الانهيار، إذْ لم تصدر أي محاولة ذات قيمة فكرية وعملياتية، على الأقل لجعل الانهيار مقبولاً حتى في حدوده التراجيدية. هل نجم هذا التوقف الذي أصاب قلب الأمبراطورية وحزبها، أصلاً، عن انهيار نظام التضحية؟ أيْ ذلك النظام الثقافي الذي أسَّستهُ ورعته وسهرت عند مهده، وقام الحزب بتطويره ونشره عالمياً كموديل لكل الجماعات العقائدية، وليس كنظام خاص بالحزب الشيوعي السوفياتي وحده، وغدا منذ مطلع هذا القرن موديلاً جذاباً لكل القوى بما فيها تلك التي قدّمت نفسها كطرفٍ عقائدي مناوئ للشيوعية؟ عند هذه النقطة تخطّت الفكرة حدود براءتها، وتكشفت أسس وجذور النظام التضحوي في الحزب السياسي العربي المعاصر، فإذا كان هذا النظام قد عجز عن حماية الأمبراطورية وحزبها وعقيدتها في (وطنها الأصلي) هناك، فهل بوسعه أن يحمي الفروع الصغيرة الأخرى والوكلاء العقائديين هنا وهناك؟ هل دمّرت التضحية، الفرد نفسه في عالمنا العربي بحيث إنه ظهر في نهاية المطاف كما لو كان ـ داخل الحركة أو الحزب ـ طرفاً في حرب مُعلنة ومكشوفة الأهداف ضد استقلاليته، التي يُزعم الآن أنه دافع عنها وسعى إلى حمايتها، وتاقَ لها طويلاً؟ وبالتالي بدا امتناعه عن التضحية، احتجاجاً ضد النظام التضحوي بما هو ثقافة مناوئة لحريته؟ واقع الأمر أن الفرد العربي داخل حقل السياسة، مجرد أضحية تقدّمها الجماعة السياسية من أجل الدفاع عن نفسها، ولكنها الأضحية التي تقوم في كل لحظة من لحظات نشاطها بتدمير أبسط مقومات استقلاليتها وحريتها، وحتى حقوقها في الموت وشكله وطريقته. ولعل (عزوف الملايين من الشباب العربي اليوم عن السياسة، بعدما جربوا أو (عرفوا خبرة الجيل السابق) وربما مارسوا أشكالاً من النشاط السرّي والعلني، لا يكشف عن حقيقة الانهيار التراجيدي للأحلام والنظريات والأفكار، وإنما أساساً، فداحة الثمن المطلوب من الفرد لقاء وجوده داخل حقل السياسة.

إن لحركة القوميين العرب في إطار هذه الفكرة خاصّية فريدة من بين سائر تجارب الأحزاب السياسية العربية المعاصرة. هذه الخاصّية تكمن وقبل كل شيء في كون الحركة ومنذ انطلاقتها وحتى تلاشيها عن المسرح، هي القاسم المشترك الأعظم للتيارات الراهنة في السياسة العربية، فقد كانت بدايتها الأولى تساعد وبالمعنى المجازي الصرف على تصوّرها كحركة إسلاموية أو ذات منطلقات إسلامية، صريحة ومبطّنة، برغم أن غالبية مؤسسيها كانوا من المسيحيين. ولكن في طور تالٍ من أطوارها، ومع نضوج طروحاتها القومية العروبية، تم تسويقها كحركة قومية إحيائية، وفي النهاية كحركة ناصرية، وأخيراً كحركة ماركسية أو متمركسة مع تحوّلها النظري، قبل أن تتلاشى وتذوب، وتتحلّل إلى عناصرها الأولية، فتخرج من رحمها أحزاب قومية وأخرى ماركسية. شكل هذا الواقع دافعاً قوياً بالنسبة إليّ، لكي أعامل التجربة التاريخية على أساس كونها النموذج التعويضي الذي يجنّب البحث منغّصات وإحراجات القراءة التشريحية لتجربة كل حزب من الأحزاب.

ها هنا نموذج يفي بالغرض تماماً ما دام أصبح في ذمة التاريخ. ولكن يصعبُ عليّ في هذا السياق نكران الفضل العظيم لحركة القوميين العرب ولمؤسسيها الشجعان، لا في إلهاب مشاعر الشباب العربي وشدِّ أنظاره إلى الأخطار التي كانت تتهدّد أمته منذ النكبة الكبرى عام ١٩٤٨، ولا كذلك في تقديم مناقبية عالية، وإنما أيضاً والأهم من ذلك كله، فضلها في إطلاق أول صرخة احتجاج جماعية، شعبية، كبرى ضد ضياع فلسطين لا يزال دويُّها يُسمع في الأرجاء. بيد أن الاعتراف بهذا الفضل ليس مبرراً كافياً بحدّ ذاته لتحاشي قراءة التجربة، بما هي النموذج التطبيقي للكيفيّة التي جرى فيها تأسيس النظام التضحوي في حياتنا السياسية العربية المعاصرة. هذا النموذج سوف يفضي إلى ظهور حركات وأحزاب فلسطينية وعربية كانت ولا تزال مثالاً ساطعاً على تفاقم نزعة التضحية وتحوّلها إلى روح إفنائية، جرفت معها ما لا يحصى من الشبان الملتهبين حماسةً، وثورةً، في سبيل المبادئ. من لبنان حتى اليمن السعيد، وحيث امتدت حركة القوميين العرب بفروعها إذْ ذاك، أيْ حيث تحوّلت إلى أحزاب وحركات.

لا بد أن هذا النموذج يستدعي تحليلاً جديداً لا يكتفي بأدوات البحث السياسي التاريخي التقليدي، وإنما يجب أن يتعداه إلى تقديم منظور مثيولوجي ــ سياسي. هذا ما أزعم أنني في سبيل تقديمه عبر هذه المحاولة المتواضعة، مع علمي التام أن الفكر السياسي العربي المعاصر شديد الحساسية حيال كل تحليل غير سياسي، أي في النهاية حيال كل خطاب ينأى بنفسه عن الخطاب السياسي المألوف في رؤية الأحداث والتاريخ والظاهرات السياسية.

إن ما أكتبه ليس تأريخاً بالمعنى الدقيق للكلمة، وينبغي الانتباه جيداً لهذا الأمر، والاحتراس من الاعتقاد الخاطىء بأن الوقائع المأخوذة هنا تشكل تأريخاً للحركة. كل ما في الأمر أنني أستخدم وقائع من تاريخ السياسة العربية عبر نموذج حركة القوميين العرب، في إطار رؤية سوسيولوجية بالدرجة الأولى، هدفها المباشر فحص آليات عمل النظام التضحوي في الحزب السياسي العربي الراهن، والبرهنة بالتالي على أن هناك ترابطاً وثيقاً بين السياسة والميثولوجيا، وفي هذا ما قد يساعد المحللين والباحثين على استكشاف معنى عودة السياسة إلى جذرها الثقافي المندثر، بوصفها نشاطاً وممارسة فكرية قبل أيّ اعتبار آخر.

الفصل الأول

على مذبح
الجماعة البشرية

١

هويَّة الذبيح

يقول باتيغ(*) لزوجته:

ـ سأعيش مع جماعة من المؤمنين ليس فيهم إلاّ الرجال.
ولا تُقْبلُ فيها أية امرأة.

ـ حتى زوجتك؟

ـ حتى أنتِ يا مريم. إنه إله مُتَطلِّبْ.

«حدائق النور»
أمين معلوف

إله (باتيغ) هذا، المُتطلّب والمُترفع عن ممارسة الصغائر الدنيوية، غير المتسامح معها ومع ممارسيها، والذي يفرضُ على مُريديه بواسطة مجتمع صغير مؤمن ـ أي جماعة بشرية بِدْئية تُدينُ بدينه، وانقطعت روابطها الفعلية مع المجتمع الحقيقي، الكبير، الذي انبثقت منه ـ أن يكفِّروا عَبدة الأوثان، وفوق ذلك أن لا يأكلوا من طعامهم أو يشربوا من خمرتهم أو حتى أن يتمدّدوا بجانب امرأة، إنما هو إله كثير الشبه بإله جماعة المؤمنين المعاصرين، هؤلاء الذي سيفرضون على مريديهم أيضاً التخلّي عن حياتهم الخاصة لصالح الحياة الجماعية داخل مجتمع صغير ومغلق، لمؤمنين ينقطعون في نهاية الأمر أو يهاجرون منه بالمعنى الرمزي، واضعين ـ بينهم وبينه ـ مسافة ضرورية ولازمة تكفل لهم العودة إلى المجتمع الحقيقي كفاتحين

ظافرين. إن هذا التخلّي الطوعي والذي قد تفرضه وتتطلبه الطقوس السياسية اليوم، كما فرضته واستدعته الطقوس الدينية لتلك الجماعات من قبل، يضع عضوَي الجماعة السياسية والدينية في موضع واحدٍ ومتماثل تقريباً، بحيث يمكن تصوُّر حالة باتيغ على أنها حالة مطابقة لحالة عضو حركة القوميين العرب ـ مثلاً ـ وبالطبع لأيّ حزب عربي آخر. لأن مغادرة الفرد لحيّزه الطبيعي داخل مجتمعه الحقيقي إلى حيّز المجتمع الصغير والعقائدي، لا تعني سوى التخلي عن الحياة الخاصة لصالح حياة جماعية. إنه انتقال طوعي من فضاء جماعي مفتوح إلى فضاء جماعي موازٍ ومغلق. لقد لاحظ هاني الهندي عام ١٩٧٠ أنه كان على عضو الحركة الذي يودّ الانتماء إليها في سنواتها الأولى أن يساهم في تنفيذ النشاطات اليومية. ولكن الهندي يؤيد الحقيقة الآنفة بقوله: ولم تكن لدى العضو حياة خاصة خارج نطاق الحركة[١].

يشكل هذا المنطلق في رؤية المغزى الذي ينطوي عليه انتقال الفرد من المجتمع إلى مجتمع آخر صغير وعقائدي داخل البيئة العربية، مفتاحاً مهماً لرؤية لا ما يترتب على هذا الفرد من التزامات وشروط تفرضها طبيعة الانتقال، وإنما كذلك الطرائق والأشكال التي سوف تلجأ إليها الجماعة البشرية (السياسية) كما الدينية من قبل، من أجل تحطيم كل روابط الفرد الأسرية والشخصية بمجتمعه والانسلاخ عنه عملياً، حتى وإن بدا هذا ضرورياً للعودة إليه تالياً عبر الفتح والانتصار الظافر. وفي هذا الإطار ستمكن رؤية الجزء المنظور من النظام التضحوي داخل الحزب السياسي العربي، أي النظام الذي كان ملازماً لنشوء الجماعات السياسية المعاصرة قاطبة، مثلما كان ملازماً لكل حركة دينية ـ ثقافية في الماضي. يفرض ذلك بما هو تطابق في التكوين التاريخي والأخلاقي بين الجماعة

الدينية والجماعة السياسية المعاصرة، فكرة مفادها أن الجماعة السياسية في بيئتنا العربية ليست شديدة الشبه بـ(جماعة المؤمنين) وتمارس طقوساً شبيهة أيضاً، وإنما هي امتداد لها وتجلٍّ من تجلياتها. وبالفعل، فإن (باتيغ) الأرستقراطي سليل الأسرة البارتية الذي التقى بمحض المصادفة «سيّباتي» المُبشِّر والواعظ، سوف يتخلى عن أملاكه وأسرته وحياته الخاصة الهانئة والوادعة، ويذهب مع جماعة الملابس البيضاء الذين نذروا أنفسهم لخدمة إله مُتَطَلب، يُحبّذ العزلة عن المجتمع ويفضل الاكتفاء بالعيش داخل بستان نخيل على ضفاف دجلة. هناك سينكبّ الدعاة والواعظون والتلاميذ على الدرس والتأمل وفلاحة الأرض والتبشير بعقيدة يسوع، حيث تنعدم الحياة الخاصة وتنتفي نهائياً لتحل محلها حياة جماعة متقشفة وزاهدة ومشحونة بالأمل: نشر العقيدة على أوسع نطاق وتحويل المجتمع الحقيقي إلى مجتمع مؤمنين.

أليس ثمة مغزىً من نوعٍ ما لهذا التطابق في الحالتين يجري في إطارهما تجسيد الرغبة في تجريد عضو الجماعة من حياته الخاصة؟ لا بد أن إمعان الفكر ملياً في هذا المغزى سيقدم صورة شديدة الوضوح لذلك المنظر الميثولوجي الخلاّب الذي يشخص أمامنا بكل أبهة الماضي. إنه المنظر الثقافي غير المرئي بعد للتكوين التاريخي لهذا المجتمع العقائدي الصغير الحالم بحياة مؤمنين متفانين ومخلصين لعقيدتهم. وعلى دراسة هذا الجانب سيتوقف وإلى حدّ كبير تقديم مفهوم صحيح لنمط الممارسة السياسية السائدة في مجتمعنا العربي. إن هذه الممارسة لا تجري أبداً في معزلٍ عن حركة المجتمع الثقافية المستمرة والمتواصلة منذ القِدم، بل لعلها تداخلت معها بطرقٍ وأشكالٍ غير منظورة أو متفهَّمة. واقع الحال أن الجماعة السياسية العربية (أي الحزب) تملك على غرار الجماعة

البشرية البدئية (القبيلة) نظاماً تضحوياً فعالاً، ومع هذا فهو شديد البساطة، إذ يمكن تشغيله حتى طاقته القصوى في الحالات التي يبدو فيها أن مصير هذه الجماعة التاريخي، وجودها، بات مهدداً بالفناء. لا ريب في أن الشرّ الرمزي أو (الواقعي) الذي يترصَّد الجماعة البدْئية القديمة يُملي عليها تقديم بعض الأضحيات (التقدمات) المقدسة لردِّه وإرضائه، أي حيث يشكل التخلي عن الحياة الخاصة بالفرد، جزءاً عضوياً من نظام تضحوي مُصَمَّم لأغراض الدفاع عن وجود الجماعة. وهذا ما تنبئنا به على أكمل وجه سلسلة التقاليد البدْئية والممارسات الطقوسية عند القبائل المتوحشة[٢] والتي سبق للأنثروبولوجيا أن درستها بعناية. إن الجماعة الدينية (العقائدية) هي أيضاً ذات أساس أو تكوين قبلي، أو هي ذات شكل مماثل وإلى حدّ ما لشكل من أشكاله، ولكن روابطه لا تقوم على أساس الدم والقرابة الثقافية، بل على أساس العقيدة، وهذه عينها الرابطة التي تجمع حشداً من المضحّين في حزب سياسي. لسوف يكشف لنا المضي قدماً في هذا الاتجاه، أن المغزى الحقيقي لهذا النمط من الاستمرارية الثقافية، المتبدية ظاهرياً على الأقل في شكل ممارسة ذات طابع طقوسي، إنما يكمن في الوضعية المأسوية لتقديم الفرد لنفسه كأضحية في حالتي الجماعتين الدينية والسياسية، بالرغم من المسافة الزمنية الفاصلة بينهما وكذلك بالرغم من الاختلاف البيِّن في تكوينهما التاريخي.

هذا التطابق يمثل في سياق دراسة الصلات والقرابات المحتملة والممكنة في آنٍ واحد، مفتاحاً أساسياً لفهم واستيعاب نوع الثقافة التضحوية السائدة في مجتمعنا العربي. إن إلحاح الحزب السياسي في بلداننا على أن يقوم الفرد باستمرار بتقديم نفسه فداءً للحزب ومبادئه، ليس ناجماً عن أوامر أو قراراتٍ حزبية وحسب، وإنما هو

ناجم أساساً عن ثقافة تضحية تضرب بجذورها عميقاً في الراسب الثقافي ـ الاجتماعي، ويتمّ تلقيها واستخدامها تلقائياً باعتبارها أمراً مفروغاً منه، يطابق أعرافاً وتقاليد مجتمعية صلبة، تبرّر التضحية وتمهّد السبيل أمامها. بل إن الفرد المُضحّي في المجتمع العربي، يتقبّل هذه الممارسة بطابعها السياسي المباشر، وكأنها قانون مطلق سنَّته الطبيعة البشرية، تصعب مخالفته، أو أن مخالفته قد تجلب العار والإحساس بالمهانة الشخصية. والمجتمع بدوره يتقبّل هذا النوع من الممارسة ويدعمه، متخذاً أشدّ المواقف عدائية من الذين يخرقون طقوسيته. أكثر من ذلك، إن هذه التضحية تأخذ شكلها القدْسي عبر اندراجها داخل دائرة واسعة، من الممارسات الدينية السارية المفعول في المجتمع العربي المعاصر. وهذا ما سوف يضفي عليها شرعية غير قابلة للخرق. ولعلّ هذه الثقافة تُتيحُ من الناحية السياسية والأخلاقية، إمكانية أن تُعيد الجماعة المعاصرة إنتاج النظام ذاته الذي خلَّفته وتركته لها الجماعة القديمة، من دون مساءلة مصدر الممارسة ولا نتائجها أو أسبابها أو حتى ضروراتها، والتي تفرض على الفرد العربي أن يكون متأهباً على غرار سلفه في الماضي البعيد، من أجل تقديم نفسه قرباناً على مذبح الجماعة، منذ اللحظة التي يغدو فيها عضواً في الحزب ويتخلى عن حياته الخاصة. فضلاً عن ذلك، فإن هذه الممارسة ربما توفر للجماعة فرصة مثالية لاختبار قابليات التضحية عند الفرد الذي يُعدُّ نفسه لكي يصبح جزءاً منها.

في سبيل معرفة كل ذلك، لا بد من اكتشاف الأرضيات التي تجعل من العلاقة بين الفرد والحزب (أي العلاقة التي صمَّمتها الجماعة السياسية العربية المعاصرة) علاقةً تعاقديةً يقوم الفرد بموجبها بعرض نفسه كأضحية على طول الخط. وقد يدعونا ذلك إلى

العودة باتجاهٍ معاكس نحو حقبة الاستقلالات الوطنية وصولاً إلى هذه اللحظة، وكل مساءلة عن سبب دمار الفرد السياسي في مجتمعنا العربي المعاصر لا بد أن تبدأ من هذه النقطة: لقد جرى ترويض شاق للفرد على مرّ الوقت من أجل أن يكون أضحية. واليوم حين نرى إليه وقد أخفق في لعب دوره، فإن هذا لن يكون سوى النتيجة المنطقية لما حدث من قبل.

هل تحقُّ لنا الآن مساءلة الحزب السياسي العربي الراهن الذي تملكه مجتمعاتنا العربية؟

إن أحداً لا يمكنه أن ينكر أو يتجاهل الدور الذي لعبه الحزب ـ بقطع النظر عن نوع عقيدته ـ في الجدل الدائر حول مستقبلات المجتمع، وظهور هذا الحزب لم يكن بطبيعة الحال ناجماً عن مكيدة خارجية، ربما إلاّ في حالات شديدة الحصر، وهي قليلة الأهمية بكل تأكيد، لعب فيها العامل الخارجي، التآمري، المباشر، دوره في ظهور أحزاب وحركات غير جماهيرية. ما عدا ذلك، فإن ظاهرة الحزب الجماهيري كانت ولا تزال تعبيراً عن حراك مجتمعيّ ما انفك يُعبّر عن نفسه بأشكال وصور ورؤى لا حدود لها. ولكن: ما الذي، مع ذلك، تسبَّب به هذا الحزب؟ وأيَّ دورٍ لعبه؟ بكلامٍ آخر، ما الذي تسبَّبت به هذه الجماعيَّة الجديدة التي نقلت واستعارت لا الشكل العقائدي، الديني القديم، وإنما كذلك، شكلها اللاهوتي، حيث الجماعة المؤمنة تجذب فرداً من المجتمع إلى صفوفها لتقيم معه رابطة أساسها تقديم ثمن فادح، حياته، وبدرجة أقل حياته الخاصة؟

تفرضُ الجماعة السياسية على الفرد منذ اللحظة التي يغدو فيها عضواً في (عُصْبة مؤقتة) هيئة أو منظمة أو جمعية أو إحدى اللجان

الحزبية السّرية (أو العلنية) أو حتى نصف العلنية، أن يكون مستعداً لتقبُّل حالة الطوارىء الداخلية المعيشة بعمق واستغراق وجداني.

فعلياً عليه أن يتخلى عن حياته الخاصة أولاً لصالح الحياة العامة داخل الجماعة. وأن يندفع نحو التضحية بنفسه تالياً بصورة تلقائية حتى من دون صدور أوامر صريحة بذلك، أي حتى من دون أن تكون هناك أوامر صريحة من الحزب. وهذا عينه ما يتمُّ في حالة الجماعة البشرية البدْئية (القديمة) التي تكونت تاريخياً على أساس أنها وحدة عضوية، يفرض نظامها الطقوسي الصارم على الفرد أن يكون مستعداً لحمايتها والموت في سبيلها. إن مهمة الفرد هي بإيجاز حراسة الجماعية كطقسٍ أخلاقي من خطر الفناء. إنها الجماعيَّة التي تتراءى أمام الفرد كفضاء بديل من فضاء خاص، صغير وضيق لا يكاد يتسع للطموحات والأحلام.

وفي سبيل هذا سوف يتقدم الفرد ثابت الخطى نحو الموت.

ينقل جيرار[٣] عن مالينوفسكي أن بعض القبائل البدائية تقدم الفرد أضحية حتى قبل وقوع العنف أو الشر الرمزي (الطقوسي)، وهي تفعل ذلك انطلاقاً من قناعة راسخة تقول بأن مجابهة العنف تستدعي إلقاء الضحية في طريقه لإعاقة تقدمه صوبها أو من أجل خداعه. ولاحظ جيرار في قراءته لـ(طبول الحزن) دراسة فكتور تورنر الأنثروبولوجية المكرَّسة لشعب النديمْبو، أن الأضحية البديلة عن الفرد المعرض للخطر ليست في واقع الأمر مقدَّمة من أجله، بل هي بديل جماعي. أي نيابة عن كل أعضاء المجتمع القبلي المؤمن بنفسه وبرمزية القتل. فالجماعة بأسرها هي التي تختار الأضحية من أجل أن تقوم هذه بواجب الحماية من العنف. لقد وقف الإنسان منذ الأزل حائراً ومندهشاً أمام فكرة التضحية المطلوبة منه، والتي

يتعيّن عليه باستمرار أن يسدِّد ثمنها من لحمه ودمه. وكان اكتشافه المدهش لإمكانية إحلال بديل رمزي (حيواني) ليحلَّ محلَّه في سياق ممارسة طقوسية متصلة، بمثابة حلّ هو الأكثر نموذجية من بين كل حلوله السابقة.

وتدل ممارسات الكثير من القبائل العربية في حوض الفرات وجنوب العراق الأقصى، على أنها لا تزال تعيش استمرارية مماثلة لنظام تضحويّ كان سائداً في جنوب الجزيرة العربية ذات يوم. ولا ريب في أن دراسة النظام القضائي البدئي، أي نظام العدالة القبلي عند هذه القبائل، وانطلاقاً من هذه النقطة بالذات، تكفل رؤية الأشكال التي تتجلى فيها الممارسة الطقوسية، بل إنه التلازم بين النظامين التضحوي والقضائي ليبدو صريحاً في حالة القبيلة، إذ إن حدوث جريمة قتل مثلاً، لا تعني عملياً ومن الناحية الإجرائية المباشرة سوى أنها عنف مصمَّم وموجّه صوب الجماعة كلها، ولهذا فهي تتأهب لصدِّه رمزياً عبر إبداء الاستعداد لإلقاء الضحية في طريقه، وذلك عن طريق إظهار الاستعداد لتسليم القاتل، وفي الغالب الأعمَّ، عرض فدية حيوانية. وثمة الكثير من القصص التراثية عن ضحايا تمَّت مبادلة دمهم بعددٍ غير محدود من الحيوانات. والعشائر العراقية في وسط وجنوب العراق تتصرف على نحوٍ مماثل، وغالباً ما تبدي عشيرة القتيل قدراً مثيراً من الشهامة حيال العرض الذي تقدمه عشيرة القاتل، وذلك حين توقف مطالبتها بتسليمه عند حدود ظهور الاستعداد المقابل بوضعه تحت تصرف العشيرة لتهدر دمعه. إن مجرد الاستعداد للإقدام على مثل هذه الخطوة سينظر إليه على أنه قتل رمزي، وذلك ما يفتح الطريق أمام إنجاز تسوية موازية يتمُّ بموجبها قبول الفدية. وفي بعض الحالات غير النادرة يُطلب من القاتل أنه يحضر جلسات التداول

القضائي أمام عشيرة الضحية، تحقيقاً لحالة من القتل الرمزية المضادة. قد يكفل ذلك من الناحية العاطفية والأخلاقية وقف دورة العنف الثأرية بوصفها شرًّا مصمَّماً صوب الجماعة بأسرها.

جاءت الأضحية الحيوانية لتحلَّ بديلاً مقبولاً من ذلك التوسط التراجيدي، الذي حكم تاريخياً العلاقة بين الفرد والجماعة وصاغها على هذا الأساس وحده. إنه بديل مرغوب به يتدخل بقوة بين الجماعة والعنف نيابةً عن تدخل الفرد كوسيط، وهناك على الطرفين حيز يمكن إشغاله دوماً بكتلة من الدم واللحم. ولمّا كان العنف بطبيعة الحال قابلاً للخداع، حين تعرض عليه هذه الكتلة في حيز العلاقة المتروك بينه وبين الجماعة البشرية، فإنه سيتقبّل ذلك إلى أبعد حد، سيتراقص الدم الحيواني في خيال العنف بوصفه دماً بشرياً، وهذا كاف تقريباً لخداعه. إنه عنف أعمى يتحسّس بأصابعه جسد الأضحية، لكن من دون أن يتمكن من رؤيتها أو تمييزها بدقة. بهذا المعنى جاءت الأضحية الحيوانية تاريخياً لتُبطل العمل بالنظام التضحوي البشري القديم وتقلبهُ رأساً على عقب. وسوف نرى في الفصول التالية من هذا الكتاب الأضحية البشرية من جديد، في إطار موازٍ من القيم والمثل والاعتبارات الإيديولوجية، التي تبرّر ذلك أو تحضّ عليه دون مواربة.

إن الكبش (أي الأضحية الحيوانية) الذي يحل في الميثولوجيا العربية الإسلامية محل الإنسان (إسماعيل أو إسحاق) وذلك عندما يهمّ النبي بذبحه طبقاً لاختبارات الرب، يؤدي دوراً تراجيدياً يهدف في النهاية لخلاص النبي من ورطته. إن هذه القصة الشهيرة بما فيه الكفاية، لم تنج مع ذلك من التشوش والالتباس والخلط، فقد حدثت بشأنها أشكال لا حصر لها من الخلافات والمجادلات

الفقهية، ورغم ذلك فإنها تمثل بامتياز لحظة الانقلاب التاريخي في ثقافة التضحية. جاء الكبش في الميثولوجيا العربية الإسلامية ليحل محل الإنسان الذبيح، ليبعده عن مسرح الموت، ويبطل بالتالي كل شكل من أشكال التضحية الطقوسية به.

ولكن كبش الميثولوجيا العربية الإسلامية كما صوّرته كتب التفاسير (ابن كثير، الطبري... إلخ) ليس أكثر من استمرار لكبش بشري كانت التوراة قد عرضته من قبل. وسوف يدور خلاف مرير بين المسلمين واليهود لم يحسم حتى اليوم بخصوص الشخص المضحى به، هل هو إسماعيل أم إسحاق؟ ثمة كبش آخر إذن استعار دورهُ الشخص ذاته الذي يخلط المسلمون واليهود - ويا للغرابة - بينه وبين إسماعيل، نعني: إسحاق، في إطار المسألة الشائكة نفسها: الأضحية[٤]. إذْ حتى اليوم لا يزال الخلط قائماً بين إسماعيل وإسحاق ولديْ إبراهيم النبي اللذين جاءا على كبر[٥] في مسألة مَنْ منهما كان الأضحية البشرية التي قدّمها النبي، في اللحظة التي حلّ فيها الكبش محل أحدهما؟

[وكان بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم فقال له يا إبراهيم. قال لبيك. قال خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق وامض إلى أرض مُوريَّة وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أريك. فبكر إبراهيم في الغداة وأكف حماره وأخذ معه غلامين وإسحاق ابنه وشقَّق حطباً لمحرقة وقام ومضى إلى ذلك الموضع الذي أشار الله إليه] تكوين ١ - ٤: ٢٨. هذا النص يقطع بكون إسحاق هو الشخص المضحى به، أما النصّ القرآني فإنه لا يشير البتة إلى اسمه أو اسم إسماعيل وقد ترك ذلك في نفوس المفسّرين حيرة غير قليلة، وأثار خلافات صاخبة في صفوفهم. الطبري من جانبه، ونقلاً عن

ابن عباس وكعب الأحبار يجزم بأن الذبيح هو إسحاق بينما يجادل ابن كثير(٦) طويلاً بشأن هذه المسألة: قال الله تعالى ﴿فبشرناه بغلام حليم﴾(٧) هذا الغلام هو إسماعيل (ع) فإنه أول ولد بشّر به إبراهيم (ع) وهو أكبر من إسحاق باتفاق المسلمين وأهل الكتاب، بل في نص كتابهم أن إسماعيل (ع) وُلِدَ ولإبراهيم (ع) ست وثمانون سنة وولد إسحاق وعمرُ إبراهيم عليه الصلاة والسلام تسع وتسعون سنة. وعندهم أن الله تبارك وتعالى أمر إبراهيم أن يذبح ابنه وحيده. وفي نسخة أخرى: بكره، فأقحموا ها هنا كذباً وبهتاناً (إسحاق) ولا يجوز هذا لأنه مخالف لنص كتابهم، وإنما أقحموا إسحاق لأنه أبوهم وإسماعيل أبو العرب فحسدوهم. وقد ذهب جماعة من أهل العلم إلى أن الذبيح هو إسحاق وحكي ذلك عن طائفةٍ من السلف حتى نقل عن بعض الصحابة رضي الله عنهم أيضاً. وليس ذلك في كتاب الله (أي أن النصّ القرآني لم يقطع نهائياً بكون الذبيح هو إسحاق بل تركه مفتوحاً للتأويل) يستطرد ابن كثير: وما أظنُّ ذلك تُلقّي إلاّ عن أهل الكتاب وأُخذ ذلك مُسلَّماً من غير صحة. وهذا كتاب الله شاهد ومرشد إلى أنه إسماعيل، فإنه ذكر البشارة بغلام حليم وذكره أنه الذبيح. ثم قال بعد ذلك ﴿وبشرناه بإسحاق نبياً من الصالحين﴾(٨) ولمّا بشرت الملائكة إبراهيم بإسحاق قالوا ﴿إنا نبشّرك بغلام عليم﴾(٩) وقال تعالى: ﴿فبشرناها بإسحق ومن وراء إسحاق يعقوب﴾(١٠) أي يولد في حياتهما ولد يسمى يعقوب فيكون من ذريته عقب ونسل، فكيف يمكن بعد هذا أن يؤمر بذبحه صغيراً؟ وإسماعيل وصف ها هنا بالحليم لأنه مناسب لهذا المقام. وقوله تعالى ﴿فلما بلغ معه السعي﴾(١١) أي كبر وترعرع وصار يذهب مع أبيه ويمشي معه. قال ابن عباس ومجاهد ﴿فلما

بلغ معه السعي﴾ بمعنى شبَّ وارتحل وأطاقَ ما يفعله أبوه من السعي والعمل.

في هذا الإطار ينحصر الخلاف الإسلامي ـ اليهودي حول هوية الشخص الذبيح، ولكنه مع ذلك يفتح داخل فضاء الميثولوجيا الإسلامية الطريق أمام تباينات واختلافات حول الكبش ذاته الذي نفترض أنه دخل حيّز التوسّط لخلاص الإنسان من طقس التضحية. يرى ابن كثير أن الكبش أعين أقرن قد ربط بسمرة، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾[١٢] ولكن ابن عباس يرى أنه كبش قد رعى في الجنة، وذلك تأكيداً لقدسية الأضحية. بينما روى سعيد بن جبير: كان يرتع في الجنة وكان عليه عَهن أحمر. ثم ينقل ابن كثير تعديلاً للفكرة عن ابن عباس تأويلاً للآية ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ قال: وعل. وقال الحسن: ما فدي إسماعيل (ع) إلا بتيس من الأروى أهبط عليه من ثبير. في الأشتاء يزعم مجاهد أنه رأى قرني الكبش في الكعبة. كل هذه الإشارات تدعم من وجهة نظر الميثولوجيا الإسلامية أحقية إسماعيل كذبيح (أضحية بشرية) وتُقْصي نهائياً غريمه إسحاق من المسرح. بل إن ابن كثير في (قصص الأنبياء)[١٣] يجزم بأن إسناد هوية الذبيح إلى إسحاق ضرب من الإسرائيليات، ويرمي هذه التهمة على عاتق كعب الأحبار [وإنما حملهم على هذا حسد العرب، فإن إسماعيل أبو العرب الذين يسكنون الحجاز الذين منهم رسول الله (ص) وإسحاق والد يعقوب ـ وهو إسرائيل ـ الذي يُنْتَسبون إليه فأرادوا أن يجروا هذا الشرف إليهم فحرّفوا كلام الله].أ.هـ.

إن هذا الشرف المتنازع عليه، والذي تطلب حتى تحريف كلام الله كما يقول المسلمون، ليس سوى نظام التضحية البشرية الذي أبطل

تماماً في اللحظة التي دخل فيها الكبش (المصوَّر مقدساً) كوسيط حيواني وهبه الله بديلاً من الإنسان الذبيح.

ولكن، باستثناء ما أورده النص القرآني المكثّف، والمغلق نسبياً، والذي يحجب هوية الذبيح ولا يتوقف عندها، فإننا لا نكاد نعرف الكثير عن حياة إسماعيل ولا عن مسار تطوره، أو علاقته وتأثره تالياً بالنظام التضحوي وماذا تركت تلك اللحظة التراجيدية في نفسه من ذكرى؟ بينما نمسك بإشارات لا حصر لها من داخل النص التوراتي عن تجليات هذا النظام في حياة إسحاق، بل سنجد هذه الذكرى وقد انبعثت من جديد وفي صور متلاحقة. ولذا، ومن دون الدخول في جدال عقيم مع كتب التفاسير حول هويّة الذبيح، سوف نتتبّع خطّاً بيانياً متصاعداً في حياة إسحاق يتيح لنا من بين ما يتيحه، اكتشاف ما خلفه النظام التضحوي من ذكريات دفينة تجسدت في سلوك إسحاق نفسه حيال أبنائه. وبالطبع كان الكبش يظهر فيها مرةً أخرى في أكثر من هيئة ليكون بمثابة وسيط لخلاصه من ورطة مأسوية.

عند إعادة قراءة القصة التوراتية[١٤] الموازية ميثولوجياً للقصة القرآنية، بهدف كشف الدلالات والإرسالات المقصودة في حقل الممارسة التضحوية، سنكتشف أن إسحاق يسترد ذكرى الدور الذي قام به الكبش في حياته ذات يوم، وذلك عندما يبلغ به العمر حدّاً يغدو معه عاجزاً عن الرؤية والنظر بدقة إلى الأشياء، حتى أنه سوف يخطىء في التمييز بين ولديه: عيسو ويعقوب، إنه تقريباً يكاد يكرر مأساة والده إبراهيم حين أثار الالتباس بشأن الذبيح من بين ولديه، إسماعيل وإسحاق.

من زاوية ما يبدو الخلط الذي وقع فيه المسلمون واليهود بشأن هوية

الذبيح ما إذا كان إسماعيل أم إسحاق، مأساةً شخصية ظلت ذكراها ماثلة أمام إسحاق نفسه، وهو يواجه ولديه عيسو ويعقوب. وهي مأساة، ترتدّ به إلى ذكرى والده إبراهيم الذي ربما تسبّب أصلاً بهذا الخلط حين ناداه الرب طالباً منه أضحية فقدّم أحدهما، مانحاً إياه بذلك الشرف والبركة، ولكن ليجد إسحاق نفسه في وضع ينازعه فيه شقيقه إسماعيل ذلك الشرف. وهذه واحدة من أرضيات عدّة لنزاع الشقيقين الذي سوف يتكرر مع ابني إسحاق، عيسو ويعقوب اللذين سوف يصطرعان بقسوة، مستخدمين كل الوسائل بما فيها الخداع من أجل انتزاع الشرف. وإليكم ما حدث: يقوم يعقوب ابن إسحاق الأصغر وسعياً وراء الفوز بالبكورية بعمل مفاجيء وغير متوقع، وذلك تحت تأثير الإحساس بأن مثل هذا الفوز لن يكون ممكناً من دون ارتداء رداء الأضحية، فيسارع إلى التخفّي برداء كبش ويقدم نفسه لوالده الأعمى (إسحاق) على أنه عيسو. الفكرة أصلاً أوحت بها أمه: [وكَسَتْ يديه وملاسَةَ عنقهِ بجلدِ الماعز ودفعت إلى يعقوب ابنها ما صنعته من الألوان والخبز. فدخل على أبيه وقال يا أبتِ. قال ها أنذا. من أنت يا بُني. فقال يعقوب لأبيه أنا عيسو بكرك قد صنعتُ كما أمرتني. قم فاجلس وكل من صيدي لكي تباركني نفسك] تكوين: ١٦ - ٢٠: ٢٧. تقول القصة التوراتية إن إسحاق وبعد أن شاخ ووهن جسده وضعف بصره رغب في طعام من صيد ولديه، ولهذا الغرض استدعى عيسو وطلب منه صيداً. وحين خرج هذا لتلبية طلب والده، بادرت أم يعقوب إلى حث الأخير على أن يرتدي رداء الكبش ويتقدم نحو والده ليقدم له الطعام. ولمّا كان عيسو راعياً كث الشعر، ويستطيع إسحاق الأعمى أن يعرفه على الفور من رائحته أو من ملامسة عنقه ويديه المشعرتين، فلم يكن من سبيل

أمام يعقوب إلا أن يرتدي رداء الكبش ويتقدم نحو والده. بهذه الطريقة لن يكون بوسع إسحاق الأعمى أن يكتشف مَنْ من ولديه جاءه بالصيد، وعندئذٍ يفوز بالبكورية من يسارع إلى هذا العمل. وهو بالطبع هنا يعقوب الذي ارتدى رداء الأضحية حاملاً الطعام. إن هذا التوسّط الحيواني الجديد، الذي يدخل في حقل الصراع على البكورية بين ولدي إسحاق، يملك قابلية تجريدية عالية لمقاربته بسعي إسحاق نفسه للفوز ببركة الذبح، متخطياً شقيقه الأكبر إسماعيل. بكلام آخر سيُعاد إنتاج الالتباس القديم نفسه الذي تلازم مع التضحية وكان أساساً متيناً من أساسات النظام التضحوي القديم، القائم على قاعدة بشرية قبل أن تحل محلّه قاعدة حيوانية (الكبش). عندما تحسس إسحاق بأصابعه جسد ابنه الصغير يعقوب وشمَّ رائحته كانت لحظة الخداع قد اكتملت، وغدا الالتباس نهائياً. ثمة شك كان يساور إسحاق طبقاً للنصّ التوراتي، فالرائحة رائحة عيسو ولكن الصوت صوت يعقوب؟ ومع ذلك تقبّل إسحاق في النهاية الدور التمثيلي الذي لعبه يعقوب [دور الأضحية] وهو دور حاسم في الخداع وانتزاع الفوز بالبكورية. رمزياً كان هذا الالتباس يؤمن حاجة روحية عميقة ويستجيب لذكرى دفينة. إنها ذكرى إبراهيم الذي اختار ولده الأصغر في إطار الالتباس والخلط، بدلاً من إسماعيل، لكي يقدمه كذبيح ويباركه ويعطيه الشرف. بهذا المعنى الرمزي المكثف كان إسحاق يختار نفسه كذبيح بدلاً من شقيقه إسماعيل، وذلك عبر اختياره لولده الأصغر. إنه الآن يعيد إنتاج قصة الذبيح القديمة، ذكراه، ويقترع لصالح نفسه التي يراها الآن في صورة ابن أصغر يقصي أخاً أكبر عن الشرف.

إن تقبّل إسحاق للطعام من يد ولده الأصغر يعقوب بدلاً من عيسو

الأكبر، لا بد من أن يُنظر إليه في سياق ذلك الاسترداد اللاّواعي للحالة التي كان عليها ذات يوم هو نفسه عندما همّ والده إبراهيم بذبحه. فجأة ظهر الكبش وأنقذه من ورطته المأسوية، وها هو الكبش ذاته يظهر من جديد لينقذه من ورطة مأسوية مماثلة: لمن يمنح البكورية؟ لنفسه (عبر ابنه الصغير، أم لشقيقه الأكبر؟). هذه المرة ظهر الكبش كقناعٍ يرتديه يعقوب لكي يقف بين يدي والده رجلاً يستحق الشرف، مُذكِّراً إياه وقبل كل شيء بالكبش القديم الذي لاح له في اللحظة التراجيدية لكي يتوسّط نيابة عنه داخل النظام التضحوي. هو ذا الكبش يظهر مرةً أخرى في حياة إسحاق من أجل إنقاذه متقبّلاً الالتباس والشك الذي ساوره، فالرائحة رائحة عيسو ولكن الصوت صوت يعقوب؟

بيد أن كبش التوراة هذا، الذي تقمّصه يعقوب، يلعب دوراً موازياً غرضه إنقاذ الأب الذي كان هو نفسه ابناً ذات يوم، من ورطة النتائج التي أسفر عنها النظام التضحوي، وهو على أي حال دور مزدوج كما سيتضح من السياق يُضمن عبره فوز الابن بشرف البكورية، أي رمزياً شرف الذبيح بما أن الأمر الإلهي كان صريحاً: ذبح الابن البكر. لا بد من أن إسحاق، الرجل الأعمى كما تصوّرُه التوراة وهو يتحسس بأصابعه جسد ولده يعقوب، إنما كان يتحسَّس رمزياً جسد الأضحية. أي جسد الكبش الذي جاء لإنقاذه من ورطته، وهي كما سوف يتكشف له، أضحية مألوفة، سبق وأن صادفها في طفولته، تدخل مسرح حياته من الباب الموارب الذي تركه النظام التضحوي وراءه. إنه يتحسَّس جسد الابن المتقمّص للأضحية الحيوانية لا لأن الصوت والرائحة اختلطا فلم يعد بإمكانه التمييز بين الابن الأصغر والابن الأكبر (رمزياً: تحلّ الرائحة محل كلمة الكبير، بينما يحلّ الصوت محل كلمة الصغير،

ويمكن طبقاً لذلك أن نرمز لكل منهما بصفته، فالرائحة رائحة عيسو والصوت صوت يعقوب) وإنما لأنه كان يشتهي الأضحية: الكبش (أو الجدي) الذي طلبه. في إطار هذه الرمزية المكثَّفة كان الأب يتقبل دور الابن التمثيلي كأضحية من أجل أن يتمكن من افتراسه. وفي الواقع يصعب إخفاء هذا البعد الرمزي، المثالي، لرغبة الأب في الجدي كطعام يقدمه له ابنه لأنه في هذه اللحظة الفاصلة بين اشتهاء الجدي وبين ظهور الابن في رداء الكبش، سوف ينبثق معنى رمزي شديد الحساسية لعملية الافتراس. إن الأب يمارس رمزياً فعل الافتراس بما هو مضمون قديم، ضارب في القِدم، من مضامين النظام التضحوي الأسطورية، يوم كانت الأضحية تقدّم كفريسة يلتهمها الجميع طقوسياً في احتفالات صاخبة. بهذا المعنى تقبّل الأب دور الابن ليفترس رمزياً الجدي الذي اشتهاه عبر ذلك التماهي المأسوي بين البشري والحيواني، أي في نهاية المطاف بين يعقوب والكبش.

ما من أحد في مثل الحالة التي ظهر فيها إسحاق آنئذٍ كرجل عديم البصر، أي عديم القدرة على التمييز بين البشريّ والحيواني، في إطار النظام التضحوي، يمكنه أن يعطل ذاكرته. فالرجل كان هو نفسه ذات يوم أضحية بشرية اشتهاها والده إبراهيم ورغب في تقديمها للرب وسط محرقة، ولكنها أضحية اختلطت مع ذلك بأضحية حيوانية [عندما ظهر الكبش لمنع إبراهيم من الإقدام على ذبح ولده]. ليس دون معنىً إذن أن النزاع الإسلامي ـ اليهودي حول البكورية يصبّ هو الآخر في صميم النظام التضحوي حول أهلية وأحقيَّة كل من إسماعيل وإسحاق في الفوز بمكانة الذبيح. ففي حين يقول المسلمون إن إبراهيم هو الشخص المؤكد الذي انتخب بملء إرادته شخصاً مؤكداً آخر هو إسماعيل، وبالتالي رغب بذبح

إسماعيل، بالرغم من أن النصّ القرآني يصمت عن الإدلاء باسم الشخص الذبيح ويحجبهُ، يقول اليهود أن إسحاق هو المعنيّ بقصة الذبح. لقد استعاد إسحاق وقد شكّ شكاً لا حدود له بافتراق الصوت عن الرائحة، ذكرى الكبش الذي حلّ محله شخصياً في ذلك اليوم البعيد، ومع هذا تلاشت الرموز التي هندسها بنفسه لولديه، الرائحة للكبير عيسو، والصوت للصغير يعقوب، ولم يعد يعبأ بفاعليتها ولا بإشارتها السريَّة المكثفة، ولا بصخب صراعها المحتدم والصريح بالنيابة عن الشقيقين المتنافسين المتنازعين حول البكورية. في حقل الرموز هذا كان الرجل الأعمى يسترق السمع ويتحسس بأصابعه شكل الصراع الدائر من حوله بين الرائحة والصوت. والآن وقد جاء كبش بشري بهدف خداعه، يتوسّط بينه وبين مأساته، فإنه لا يملك سوى التسليم بكونه وإن بدا شكّاكاً ومتوجساً، لا يستطيع أو لا يرغب إلاّ باستكمال المشهد الشاحب والضائع في خضمّ ذكرياته عن النظام التضحوي. ها هنا ولد يلعب دور الكبش القديم من أجل أن يتموضع بينه وبين ورطته الجديدة كأب. هذا الكبش (أو الجدي) الذي يشتهيه وبسببه دعا ولده عيسو إلى الخروج نحو البرية من أجل اصطياده أو جلبه، يظهر من جديد في هيئة شديدة التمويه، حيث يغدو البشريّ حيواناً. لا ريب في أن ذلك التوسّط التوراتي كان توسّطاً ملتبساً منذ البداية، لكنه لا يحتمل أيّ قدر من الرفض، لأنه التباس مطلوب ومرغوب به، يعيه إسحاق جيداً إذ بوصفه أباً فقد كان على استعداد عاطفي تام لأن يرى إلى ولديه على قدم المساواة، بيد أن النظام التضحوي الصارم يفرض عليه التسليم فوراً ببكورية أحدهما لا محالة. ولذا سوف يتقبّل إسحاق ذلك الدور التمثيلي الهزلي الذي قام به يعقوب.

إجرائياً، كان غرض التمثيل الذي قام به يعقوب، الفوز ببركات الأب (الرب)، لكن هذا دفع بالقصة قدماً نحو نمط من المَسْرحَة، توافرت لها كل العناصر اللازمة والضرورية من الأقنعة والأكسسوارات وبحيث تبدو قابلة للتصديق. ها هنا ابن يمثل أمام والده وهو في رداء الحيوان، شخصية الأخ الأكبر، وإذ يلعب الابن هذا الدور فإنه يعلم ويدرك في قرارة نفسه أن الأب الأعمى لن يتمكن من اكتشاف نمط الخداع، لأنه صوَّر نفسه في صورة كبش تفوح منه رائحة الآدمي. في ارتدائه لصوف الجدي (الكبش) الذبيح الذي اشتهاه الأب لم يكن الابن يطمع في الفوز بالبكورية وحدها، وإنما أيضاً التذكير باستمرارية النظام التضحوي. وثمة دليل قويّ على هذا النمط من التمثيل، فلقد ابتسم إسحاق وهو يتحسس جسد الأضحية بأصابعه. سيقول متسائلاً: لكن هذه رائحة عيسو بينما الصوت صوت يعقوب؟ لا شك في أن الأب (الرب) حيث تقبل الأضحية، اكتشف الخديعة، وإن ظل حائراً ومتردِّداً بفضل قوة التمثيل الإقناعية التي كانت تضغط صوب شكل من الحسم. إنه لا يكاد يصدق عودة عيسو بمثل هذه السرعة حاملاً الصيد، كما أن هذا ليس تمثيلاً هزلياً؟ ولذلك تصف التوراة بدقة كيف ارتعش إسحاق عندما علم بعودة عيسو حاملاً معه الصيد. لا بد أن طيف الكبش، ذكراه، قد لاحت في تلك اللحظة، كأنه هبط من جديد. وسوف يهدأ حين يعرف أن يعقوب لعب بمكر لعبة الكبش معه كي يخطف البركة والشرف. عندما نقول أن يعقوب كان يذكّر عبر التمثيل باستمرارية النظام التضحوي، فهذا أمر مؤكد بالنسبة لنا، كأن قصة يوسف الابن الأصغر ليعقوب تفصح عن هذه الاستمرارية التراجيدية التي رغب في التذكير بها ذات يوم عندما كان صغيراً. ها هو الآن وقد أصبح

أباً يعيد إنتاج الالتباس ذاته بوعي تام. ثمة مشهد رائع في قصة يوسف كما روتها التوراة يظهر هذه الاستمرارية ويكشف عن أبعادها. إذْ عندما ينجح يوسف في استقدام والده يعقوب إلى مصر، يمنح بركته لابنه منسَّى: (ورأى يوسف أن أباه جعل يده اليمنى على رأس إفرائيم فساءه ذلك فأمسك بيد أبيه لينقلها من رأس إفرائيم إلى رأس منسَّى. وقال يوسف لأبيه لا هكذا يا أبتِ لأن هذا هو البكر فاجعل يمينك على رأسه. فأبى أبوه وقال قد عرفت يا بُنيَّ قد عرفت) تكوين ١٧ ـ ١٠: ٤٨. لقد أعاد يعقوب إنتاج الالتباس القديم فمنح البكورية أيضاً للأخ الأصغر تماماً كما فعل والده من قبل، وكما فعل جده إبراهيم كذلك. وعبر هذا الالتباس سيستمر صراع الشقيقين على دور الذبيح (البكورية) المعنى الرمزي للشرف وللبركة.

البركة؟ الشرف؟ البكورية؟ إنها الأشياء ذاتها التي ينشدها الفرد عبر الجماعة السياسية، استطراداً لسلوك سلفه عضو الجماعة الدينية، وهذا حين يقدم نفسه في سياق من التمثيل المتواصل كأضحية جاهزة دوماً لتوضع عند المذبح، ليُضحى بها من أجل المبادىء. ستعرض الأضحية نفسها داخل مجتمع المؤمنين المعاصرين، وباستمرار، مثل يعقوب وقد ارتدى صوف الجدي الذبيح، لكي يتحسسها ويتلمس وجودها الفعلي (إله المبادىء) بأصابعه، يشم رائحتها ويصغي إلى صوتها، لأنه إله أعمى لا يميز في إطار التضحية السياسية بين عيسو ويعقوب ابني الحزب أو الحركة. إن كلاً منهما مطلوب ليقدم نفسه قرباناً أو أن يصطرع مع شقيق سياسي من أجل الفوز بالبكورية، التي تعمِّده كذبيح معترف به. إن الفرد العربي وفي بيئة عربية رسختها تقاليد وثقافة التضحية الدينية المقدسة، كما يقدمها النص القرآني والكتاب المقدس، يتقبّل

هذا الجانب ويؤمن به بقوة، إذ إن التضحية بما تنطوي عليه من دلالات، لتملأ كيان الفرد العربي المُشبّع بثقافتها، وهي مصدر كل امتحان حقيقي للرجولة والبسالة والإقدام والجدارة. هذا الفرد (المسلم) هو أيضاً ابن الحزب أو الحركة التي ينضوي تحت لوائها، ويتعيّن عليه سلوك سبيل التضحية مثل جده الأعلى إسماعيل. أن لا يتردّد أو يخشى، بل يمتثل امتثالاً لا حدود له للأب السياسي، وأن يطيعه طاعة عمياء كذلك. يمكن رؤية العلاقة الغامضة المركبة ميثولوجياً بين الأب والابن داخل الجماعة السياسية المعاصرة، أي حين يُعاد تشريح الصورة الراهنة للعلاقات التنظيمية التراتبية داخل الحزب. فالأب يمارس السلطة من غير أن يُرى لأنه حاضر في هيئة كل فرد يتولى مسؤولية سياسية داخل هذه الجماعة، ينتدبه أو يضعه في مركز الإدارة، وبحيث يغدو كل فرد يليه في المسؤولية، ابناً رمزياً يمتثل ويطيع أوامره بوصفها أوامر الأب نفسه، الذي سيتلاشى حينئذٍ في التراتبية حتى ينعدم وجوده الملموس ويعود إلهاً لا يُرى. إن الحزب وطبقاً للعقيدة الستالينية لهذه التراتيبية الصلبة، سيتلاشى كمفهوم ملموس، ويتحول إلى هيئة تجريدية، فعندما يسمع عضو الحزب كلمة: الحزب، فإن ما يتبادر إلى ذهنه على الفور إنما هو هذه الجماعيّة التي أحكمت على نفسها إغلاق الباب، وباتت شيئاً مقدساً لا يمكن تفهمه إلاّ على أنه كيان لا يُرى رأي العين. وعندما يقال له أن هذه هي توجيهات الحزب وأوامره، فإنه لن يسأل أبداً عن ماهية الحزب، هذا الذي بادر إلى إطلاق الأوامر والإرشادات، لأنه تقبل فكرة الحزب أساساً على هذا النحو الذي أصبح بمقتضاه عضواً. إنه فرد مطيع لفردٍ آخر يلعب (يتقمص) شخصية الأب السياسي المتلاشي داخل الجماعية. والمدهش في الأمر أن المسؤول المباشر لعضو الحزب في الهيئات والحلقات الدنيا

من التراتبية، سيكون هو نفسه ابناً رمزياً للأب، أي لمسؤولٍ أعلى منه مرتبة، وهذا بدوره لمسؤول آخر. وفي الهيئة المركزية سيغدو الجميع أبناء للحزب، الذي سيتلاشى في لحظة الصعود التنظيمي هذه ويصبح مفهوماً شديد الرمزية لجماعة تعيش قلق المجابهة باستمرار. يروي قيادي شيوعي بارز في الحزب الشيوعي العراقي(١٥) أن الحزب في الأربعينيات لم يكن يعرف أو حتى يتقبّل هذه التراتبية (المستمدة من التراث الستاليني الضخم عن الحزب كسبيكة فولاذية صلبة ومتماسكة) لأن كل أعضاء الحزب آنذاك كانوا يتعاملون مع بعضهم البعض كأعضاء من دون تسميات للمراكز. وبحسب شهادة هذا القيادي فإن التراتبية الثقيلة الوقع دخلت على الحياة الحزبية إثر عودة كادرات حزبية من موسكو، كانت قد تشبعت هناك بمبادىء التنظيم اللينيني. وهو يعتقد أن الحزب بفضل انعدام تلك الفروقات التنظيمية، بل عدم وجودها أصلاً، كان يشكل فريقاً مثالياً تسود أفراده روح التعاون الخالية من أي أثر للتنافس على المواقع أو التسميات. إن الجماعية التالية التي سوف تسود الحزب نفسه في السنوات القليلة المتبقية من الأربعينيات، لم تكن تعني شيئاً في الواقع سوى أن كل فرد يمكنه أن يتقمص دور الابن والأب في آنٍ واحد، أن يكون أباً لفرد آخر وابناً لآخرين في الوقت عينه، بينما كانت هذه الجماعيّة مع انعدام التسميات الحزبية (عضو منطقة. عضو قاعدية. الخ) شكلاً مثالياً لاندماج كل أعضاء الحزب في حالة ثقافية وأخلاقية واحدة. بعيداً عن هذا المثال المأخوذ هنا للتدليل على فكرة عرضية، سوف ينظر الفرد العربي إلى الجماعة السياسية على الدوام على أنها الأب الرمزي، وإلى نفسه بوصفه ابناً بين أبناء آخرين، وهو يرغب في عمل تمثيلي يمكّنه من الفوز ببركات الأب. يتطلب هذا الفعل

التمثيلي وقبل كل شيء أن يبدي أقصى استعداد ممكن للإعراب عن تأهبه الدائم للتضحية، ووجوده في قلب حالة الطوارىء التي تفرض عليه التخلي عن حياته الخاصة. سوف ينعدم كل أثر تقريباً لحياة خاصة بالنسبة للفرد العربي عندما يغدو عضواً في حزب أو حركة سياسية، وسيجد نفسه مطالباً لا بصورة مباشرة، إنما بحكم ثقافة التضحية، بالإقدام عليها دون تردّد. إنه لا يملك على غرار سلفه القديم عضو الجماعة الدينية، بديلاً حيوانياً، كبشاً يهبط عليه من السماء لينقذه من الورطة التراجيدية، أو حتى أن يفتدي نفسه بمثل هذا البديل. إنه الآن داخل نظام تضحوي يستعيد تقاليد الأضاحي البشرية، ويرحب بها.

إذا كان الفرد القديم يملك أضحية بديلة قابلة تلقائياً للتوسّط بينه وبين العنف أو بين الجماعة والعنف من أجل صدّه ومخادعته، فإن الفرد العربي المعاصر منذ نشوء الحزب، لا يملك مثل هذا البديل الحيواني. سيذهب الفرد في الحزب السياسي العربي، شجاعاً ومؤمناً بعمق ليقف على مذبح الجماعة مقدماً نفسه قرباناً لإله المبادىء. ومع ذلك يمكن الافتراض أن ثمة حلولاً لمعضلة انتفاء وجود مثل هذا البديل الممكن، وهذا ما سنراه هنا.

يكتشف الفرد العربي داخل الجماعيَّة السياسية المعاصرة، أنه في الواقع يملك بديلاً رمزياً عن نفسه، يمكنه أن يعرضه في حيز التوسط التراجيدي بينه وبين العنف الذي يواجه الجماعة، فيسارع إلى تقديمه كل حين غير عابىء بالنتائج الناجمة عن مخاطر مثل هذا الاستخدام المكثف لفعالية البديل الرمزي وطاقته. إن هذا البديل الذي يستنفد طاقته كل يوم، الفرد المطالب بالتضحية داخل الحزب (الحركة) لم يكن مرئياً من قبل، بل لم يكن بالإمكان رؤيته لولا تلك التعاليم الدينية المشدَّدة المترسبة في ثقافة المجتمع العربي

الإسلامي، وهي تعاليم يراها مع ذلك عضو الجماعة السياسية كميثولوجيا غير جديرة إلاّ بالازدراء. إنه فرد عربي متغرّب، متشبِّع بتعاليم إيديولوجية ماركورية أو قوموية أو ليبرالية لا تقيم وزناً للثقافات المحلية (الوطنية)، وتبدو في نظره كمقترحات لمجتمع مثالي. إن الجسد الإنساني لعضو الجماعة المؤمنة في معايير العقيدة الدينية مصدر كل دنَس، كل غرائزية مُنحرفة تجرف الفرد في تيارها الأهوج وتُبْطِل جوهر نشاطه. وفي الفقه الإسلامي ثمة إلحاح لا مثيل له على فكرة احتقار الجسد، وهذا أمر يكاد يكون مشتركاً مع العقائد والأديان الأخرى. لا ريب في أن الجماعة السياسية المعاصرة تكنّ بطبيعة الحال مثل هذا الاحتقار الإيديولوجي للجسد بمعناه الأخلاقي، وهي تحثّ الفرد على كبح جماح غرائزه وتحثّه وتشجعه على مقاومتها والانفصال عنها. سيكون هذا الجسد، منظوراً إليه من داخل المجتمع العقائدي الصغير، ومن الناحية الرمزية الصرف بمثابة حيوان. إن جسد الإنسان (الفرد) هو حيوانه الذي يملكه كبديل رمزي، ولهذا فهو يعامله بأقصى ما يمكن من مبادرات الاحتقار والعزل والإقصاء تمهيداً لعرضه كأضحية. إنه تكوين غرائزي تنبعث منه شهوانية لا يتعيَّن الانزلاق في تيارها. وبمجرد أن يتخلى الفرد فعلياً عن حياته الخاصة ويصبح ملكاً لجماعة بشرية، لجسدية جماعية، فإنه إنما ينفصل عن حيوانه، يغادره نهائياً، قاطعاً معه كل الروابط الطبيعية، وناظراً إليه كجزء غريب منه، يمكن استخدامه لشغل حيز التوسّط التراجيدي بين العنف والجماعة من أجل حمايتها، يهبهُ أو يقذف به دون أي إحساس بالخسارة. إنه في الواقع لا يخسر شيئاً سوى جزء غير عضوي، التصق به ولم تعد له من وظيفة فعلية سوى أداء هذه المهمة. إن هذه المشاعر حقيقية تماماً بالنسبة لجمهور المضحِّين في

الأحزاب الإسلامية والشيوعية والقومية، على حدّ سواء. وقد تبدو حالة الأفراد الأصوليين أكثر شفافية في الوقت الحاضر، لأنها تعرض بكثافة نادرة حجم الذين يقدِّمون أنفسهم كانتحاريين في عمليات قتالية، يمكن تفادي الموت في العديد منها، مثلما يثبت ذلك تفحص طبيعتها التقنية، ومع ذلك فإن هؤلاء يُقْدِمونَ على الموت الانتحاري بسهولة تدهش الجميع، كأنهم يستخدمون في عملياتهم جسداً لا صلة لهم به، إنه جسد آخرٍ محتضرٍ يتعين التضحية به. عندما يكف الفرد تلقائياً وبفعل الممارسة السياسية اليومية، والإيديولوجيا المتسلِّطة، عن الاستجابة لنداء الغرائزية الطبيعية، ولكن الدنسة من وجهة نظره، فإنه إنما ينفصل لا عن أسرته ومحيطه التقليدي، بل كذلك عن جسده هو، أي عن حيوانه. لقد غدا آنئذ عضواً مؤمناً بفضل هذا الانفصال، ترحب به الجماعة المؤمنة التي انفصل أفرادها كلياً عن جسديتهم الفردية والتحقوا بجسديَّة جماعية مطهَّرة ومعقَّمة. وهكذا فهو لا يغادر جسده إلاّ من أجل أن يحقق أقصى اندماج ممكن في الجسديّة الجماعية التي طردت حيواناتها، وتخلّصت منها نهائياً، وأضحت منذ الآن أكثر شفافية وطُهراً. هكذا أيضاً تسهل عملية التضحية بهذا الحيوان الذي جرى الانفصال التدريجي عنه، فردياً أولاً ثم جماعياً ثانياً. وكلما انغمس الفرد في مناخ الزهد والتقشف الحياتي والترفّع مثل إلهه، وإله باتيغ عن ممارسة الصغائر الدنيوية، بما فيها العناية والاهتمام بزوجته وطفله أو أفراد عائلته، كلما تلاشى ذلك الجانب المرئي منه كفرد، سيصبح فرداً متلاشياً في إطار الجماعة، ولا وجود له إلاّ في داخلها، ولذلك فإن إحساس الكثير من الذين يهجرون أحزابهم أو يغادرونها قسراً ينصبّ في الكيفية التي يعالجون فيها ذلك الفراغ الموحش الذي يجدون أنفسهم في قلبه،

إذ بعد وقت طويل من الاندماج في جسدية جماعية، يصعب استرداد جسدية فردية محتقرة، مُذلّة، اضطهدت طويلاً وأرغمت على التخلي عن استقلاليتها لصالح استقلالية جماعية مُتوهمة. إن هذا التلاشي في الجسدية الجماعية بالنسبة لعضو الحزب أو الحركة السياسية في العالم العربي، كان على الدوام وعبر أمثلة لا حصر لها، يعني أنه تلاشٍ بنّاء هدفه الوحيد تحويل الفرد إلى أب سياسي داخل أسرة سياسية، توصله في النهاية إلى نوع من السلطة الحزبية، ثم تالياً إلى سلطة فعلية داخل المجتمع في حال انتصار الحزب أو الحركة. ولكن عندما يجد هذا الفرد أنه مرغم على مغادرة الجسديّة الجماعية تحت أي ظرف من الظروف، فإن الفراغ الموحش الذي يسقط فيه سيكون معذِّباً. ها هو يُرغم على الخروج من سباق البكورية والشرف والمباركة ليعود إلى حيوانه المطرود، أي إلى فرديته المحتقرة من جانب الإيديولوجيا السائدة الجماعية والكلية الطابع.

يلاحظ جفري بارندر[١٦] كيف أن الجانب الأساسي من الديانة اليونانية ما قبل المسيحية قد ارتبط بالتطهّر والقداسة، فالمحراب أو قاعة الأسرار الدينية مفصولة ومعزولة تماماً لأن الدنس تهمة بشعة. وكبش الفداء صورة من الصور الأساسية لعملية التطهّر هذه، ففي أثينا وغيرها من المدن الأيونية وأثناء عيد ترجيليا (عيد حصاد الحب) تُلقى خطايا الجماعة على عاتق فرد واحد يسمى فاراماكوس من أجل أن يُطرد من المدينة. وكانوا إذا دهم المدينة قحط أو مرض قدّموا للآلهة أضحية بشرية، وغالباً ما تكون هذه الأضحية رجلاً فقيراً يتم إطعامه حتى يشبع ثم يلبسونه ثياباً كهنوتية ويزيّنونه بالأغصان المقدسة قبل أن يُلقى به من فوق صخرة. لدينا ـ هنا ـ أشكال قديمة نسبياً من طقوس التطهّر

بالارتباط مع التضحية وهي قد تفي بالغرض التحليلي، مثل سواها من الأشكال الأكثر قدماً في حضارات العالم القديم، حيث يتبدى فيها لا المعنى الديني المباشر وحسب، وإنما كذلك وهذا هو الأهم، المعنى الأخلاقي للعلاقة بين الفرد والجماعة. وهو على أي حال المعنى الذي يكشف عن نوع التوتر الذي يحكم فضاء هذه العلاقة، فالعيد الطقوسي لا يكتمل من دون أضحية بشرية، كما من دون طهارة. بيد أن الميثولوجيا الإسلامية تعرض بالمقابل، بالنسبة للفرد العربي المعاصر، مفهوماً قديماً للطهارة يقوم فيما يقوم على قاعدة نبذ غرائزية الجسد حتى في شرطها الطبيعي، بما يعني أن الطهارة الطقوسية لا تكتمل من دون تحقيق هذا النبذ. صوَّرت الميثولوجيا الإسلامية هذا التطهير في صورة امرأة تُطرد أو تُنْبذ من قبل المؤمن، هذه المرأة هي التكثيف الرمزي شديد الدلالة لكلمة الدنيا. إن العالم الدنيوي هو مصدر الدنس والإغراء واللاطهارة، ولذلك يتوجب على المسلم أن يدير ظهره لهذا العالم وأن يفكر بالعالم الأخروي. ولعلّ تصوير الدنيا في هيئة امرأة تغوي المسلم، من أكثر الصور شيوعاً حتى في الثقافة الشعبية المتداولة. ومن النادر أن لا يردِّد إمام الجامع في صلاة الجمعة مثل هذه الفكرة في أي مدينة عربية ترد في الذهن الآن، لأن هذه الفكرة، ببساطة، شديدة الشيوع والتداول، فالتطهّر في المفهوم الإسلامي يعني أيضاً نَبْذ التعلق بالصغائر الدنيوية مهما كان إغراؤها. ثمة مشهد في المعراج (الذي لا يزال يثير بين الفقهاء المسلمين سجالاً حول صحته، ويوجه فيه الاتهام لابن عباس) يلخص هذه الفكرة ببلاغة: فقد قال جبريل للنبي محمد (ص) وهو يستوقفه: يا محمد قفْ حتى أكلمك؟ وعندما وقف النبي (ص) ليستمع إلى جبريل كانت هناك نصيحة إلهية لا شائبة فيها: (وأما المرأة التي رأيتها نشرت شعرها

مُزينةً بحللها فتلك الدنيا. ولو أجبتها لاختارت أمتك الدنيا على الآخرة وصارت إلى النار).

يكتمل التطهّر في الميثولوجيا الإسلامية مع بلوغ تصوُّر الفرد للحياة على أنها امرأة، أي دنس، ولذلك سوف يسهل تجريد الفرد من حياته الخاصة حين يندمج في مجتمع مؤمنين سواء أكانوا هيئة دينية أم جماعة سياسية. إن قصة لقاء جبريل بالنبي الكريم (ص) هذه منسوبة أصلاً لابن عباس، لكن هذا الراوية الشهير في الإسلام للأحاديث النبويّة، كان مصدر تشكيك باستمرار شأنه تقريباً شأن «أبو هريرة». وقد دعم ابن عباس بنفسه هذا التشكيك حين قال أكثر من مرة، أنه كان ابن تسع سنوات حين شاهد النبي محمد (ص)، ولذلك نُظر إلى المعراج الذي نسبه المسلمون له وعُدّ من روايته، بكثير من التحفظ(١٧). ومع ذلك فإن المشهد الذي تصوَّر فيه الدنيا في هيئة امرأة، ظل من الأفكار الشائعة والمتداولة المقبولة، وأصبح جزءاً عضوياً من بُنْية الميثولوجيا الإسلامية على مرّ العصور. تمثّل القصة صورة شديدة الرمزية لمعاني الزهد والتقشف والعزوف عن مغريات الدنيا، وهي سمات أساسية في بيئة صحراوية يعيش قاطنوها، حتى الأثرياء منهم الذين يعملون في التجارة، هاجس الخطر الدائم على مصادر رزقهم، ولكن القصة لا تقوم بذاتها ولذاتها بمثل هذه الوظيفة الأخلاقية المكرّسة لقيم التقشف والزهد، وإنما تشكل تعبيراً من تعبيرات أخرى عن قصة رمزية أعمّ عاشها مسلمو الدعوة الأوائل. لقد تمَّ توظيف المعنى الأخلاقي المحدَّد لصورة الدنيا كامرأة تعترض فجأة طريق النبي الكريم (ص) أثناء المعراج، بهدف غوايته وإغرائه، وعلى نحوٍ تلقائي في الحياة اليومية للإسلام قبل انتصاره التاريخي. وفي قلب هذا التوظيف ستظهر فكرة المجابهة القائمة بين المسلمين الأوائل وبين قريش، حيث الخطر

المحرِّك صوب الإسلام الوليد يمكن أن يشكل عامل تدمير له، إن لم تكن هناك حصانة أخلاقية عالية عند المؤمنين، أي عند العصبة المؤمنة التي زهدت في الدنيا ومباهجها ورفضت الانصياع لغوايتها مفضلةً الأهوال والمخاطر والحرمان في سبيل الدين الجديد. لا بد أن رفض النبي الكريم (ص) لهذا الإغراء الرمزي سيعبر عن فكرة وجود قريش وهي تعترض طريقه ملوحةً له بالاستجابة لما يريد إن هو تخلى عن الدين الوليد، بما في ذلك أن تُتوّجه قريش ملكاً عليها. ويمكن والحال هذه استبدال صورة المرأة بصورة قريش بما هي تحويل رمزي لها. لسوف يتخيّل كل رجل مسلم من الصحابة نفسه وقد استوقفته تلك المرأة وعرضت عليه غوايتها، ولم يكن ممكناً إذ ذاك لصدّ الخطر الداهم للإغراء، سوى استخدام إيديولوجيا الزهد بأقصى قدرٍ من الدينامية.

الهوامش:

(*) باتيغ، باتك، فاتك، هو والد ماني النبيّ البابلي ومؤسس المذهب المعروف بالمانوية. وينسب أمين معلوف الروائي اللبناني، هذا الحوار المتخيَّل إلى واقعة جرت عام ٢١٦م. [انظر: **حدائق النور**، بيروت ١٩٩٣، دار الفارابي، ترجمة عفيف دمشقية] والصابئة المندائية في العراق تلفظ الاسم حتى اليوم بصيغته هذه: باتك، (وربما فاتك) و(فاتق) والأرجح عندنا فاتك بالمعنى العربي للكلمة (من فعل فتك).

(١) يذكر هاني الهندي في ٢٢ حزيران/يونيو ١٩٧٠ أثناء مقابلة شخصية مع باسل الكبيسي هذه الواقعة ويدعمها بالأدلة. والهندي هو أحد القادة التاريخيين لحركة القوميين العرب: (انظر المراجع) وانظر كتاب الكبيسي أيضاً: **حركة القوميين العرب**، باسل الكبيسي، دار العودة، بيروت و**مجلة الهدف** بدون تاريخ. والكتاب هو رسالة قدمها الكبيسي إلى الجامعة الأميركية بواشنطن تاريخ ٢٢ كانون الأول ١٩٧١ وقامت أرملته بترجمتها.

(٢) Girrard، **العنف والمقدس**، دمشق، ١٩٩٣، دار الحصاد، لقد واجهنا صعوبة شديدة مع النصّ المترجم. ومع ذلك فقد فرضت الظروف استخدامه كمرجع،

ولكن حيث جرت الاستعانة به، كانت هناك معونة كريمة من صديق، وتمّت مطابقته مع النص الفرنسي الأصلي، هذا بالرغم من استخدامنا المحدود له، وذلك التزاماً بالدقة في نقل آراء جيرارد بشأن بعض المفهومات التي يعالجها كتابنا.

(٣) جيرار، المصدر نفسه.

(٤) درس الباحث السوري الطليعي تركي علي الربيعو هذه القصة (القرآنية) بعمق في كتابه **الإسلام والأسطورة**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣. ولذا سنكتفي بالإشارة إليها، إن منظورنا يختلف جذرياً بفضل طبيعة الفكرة المطروحة للتحليل هنا.

(٥) **القرآن الكريم**، سورة إبراهيم: مكية، الآية ٤٠ ـ ٤١.

(٦) ابن كثير، جـ ٣، دار القرآن الكريم، بيروت، ١٤٠١: تحقيق: محمد علي الصابوني **(تفسير ابن كثير)** ص ١٨٦.

(٧) **القرآن الكريم**، سورة الصافات، الآية ١٠١.

(٨) المصدر نفسه، سورة الصافات، الآية ١١٢.

(٩) المصدر نفسه، سورة الحجر، الآية ٥٣.

(١٠) المصدر نفسه، سورة هود، الآية ٧١

(١١) المصدر نفسه، سورة الصافات، الآية ١٠٢.

(١٢) المصدر نفسه، سورة الصافات، الآية ١٠٧.

(١٣) دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٩٠.

(١٤) انظر: جيرارد، إن القراءة الموازية التي أنجزها ـ بشكل خاص ـ جيرارد، لا تفي بالغرض لأنها قصدت وقبل كل شيء تبيان الجوانب التي أهملتها أو تجاهلتها دراسات علم النفس في هذا المقام، بينما لا تزال هناك حاجة قصوى لإعادة القراءة في الإطار الآنف ولكن منظوراً إليه عبر هذه الذكرى. انظر أيضاً: كمال الصليبي **في قراءته للقصة التوراتية نفسها** (خفايا التوراة: بيروت ١٩٩٢). إن كلاً من جيرارد والصليبي يقدمان تأويلين مختلفين عمّا هدفنا إليه هنا.

(١٥) يحتفظ المؤلف لأسباب خاصة باسم هذا المناضل الذي أدلى بشهادته لأجل الكتاب.

(١٦) جفري بارندر: **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ت: إمام عبد الفتاح إمام **«عالم المعرفة»**، ص ١٧٣.

(١٧) للمزيد من التفاصيل انظر (المعراج).

٢

خداع الأضحية

كيف عالجت الميثولوجيا الإسلامية مسألة «الحياة الخاصة» للفرد؟ ثمة منظور رئيس هو الزهد في مباهج الحياة، حيث تلوح الدنيا في صورتها الأنثوية الجذابة. وعبر هذا المنظور ومن خلاله سوف تتشعب الرؤى لمسألة الحياة الخاصة بالفرد المسلم المؤمن، ولعلّ تعبير العدم عصمة[١] الذي يستخدمه الصوفيّون يدلّل بعمق على مغزى الانصراف عن الحياة الخاصة، بما هي تعارض جوهري مع فكرة اندماج الفرد الكلّي في الجماعة المؤمنة، وليس على أي شيء آخر. ومما يصعّد هذه المقاربة ـ داخل الإطار الميثولوجي الإسلامي ـ بين الميل إلى التصوف والعزوف عن حق الحياة الخاصة، أن المفهومين سيمهدان لإنتاج نمط من التصوف السياسي عند الجماعات والفرق الدينية المواجهة للدولة الإسلامية نفسها، كما بيّن ذلك جيداً تاريخ الصراع السياسي بين الدولة الإسلامية ومناوئيها من المسلمين. وباستخدام تعبير ابن خلدون فإن علم التصوّف ليس أكثر من العكوف على العبادة والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال، والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها[٢]، بينما كان قادة الدولة (وهم مسلمون أيضاً) يغرقون في

الفساد والثراء غير المشروع. وحتى في ما يتعلق بكيفية تصرف المسلم حيال مباهج الحياة، هناك سجال فقهي قديم عرضه النصّ القرآني مبكراً كأساس متين لهذا السجال، الذي سوف يثور بقوة مع ظهور بوادر الفساد الأولى في الطبقة السياسية الحاكمة باسم الإسلام، ففي سورة (الأعراف)[٣] يميّز النص القرآني بدقة بين الذين يؤمنون باليوم الآخر وبين الذين يتمسكون بمباهج الحياة اليومية: ﴿قل مَن حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق. قلْ هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة وكذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون﴾ وبالرغم من ذلك فإن منطوق الآية الكريمة هذا لا يقطع نهائياً بحق المرء في الحياة الخاصة وإن اشتراطها بالعمل من أجل الآخرة. خارج إطار النصّ القرآني، اشتغلت طائفة من الفقهاء والقرّاء والمفسرين على إنتاج «فقه إفنائي» يلحّ على الزهد والتقشف ونبذ الدنيا، مطوّرين في الآن ذاته ميثولوجيا إسلامية فريدة في نوعها، سيبلغ صداها الجماعة السياسية الراهنة. لقد جرى خلط مقصود ومتعمّد بين غواية الدنيا وملذّاتها وبين دَنَس المرأة وأضحت عقيدة إفناء الفرد لروحه في سبيل مُثُله وقيمه التي يؤمن بها، عقيدة راسخة، تغدو في آخر المطاف راسباً ثقافياً في القاع الاجتماعي. لسوف يختلط أيضاً مفهوم النجاسة هذا مع فكرة احتقار الجسد اليونانية ثم المسيحية، وتُفهم طهارته لا على أنها كما أمر النبيّ الكريم كضرورة وشرط لإقامة الصلاة، بل كشرط لحرمان الجسد وتعذيبه، تماماً كما كان الرهبان يفعلون في أيام المسيحية المبكرة. وببساطة فإن تعاليم النبي بخصوص طهارة الثوب والجسد كشرط لإقامة الصلاة، ترتبط بألف وشيجة ووشيجة بالمشروع الإسلامي التاريخي بنقل المجتمع العربي (البدوي) من طورهِ البدوي إلى الحضارة وباستخدام تعبير ماركس،

فقد كانت الثورة [المحمّدية] ردّ فعل للحضارة ضد البداوة. التطهير في المفهوم الإسلامي والحال هذه، إنما يندرج في الفكرة الواقعية لمشروع النقل التاريخي هذا، ولم يكن أبداً مجرد مفهوم ميتافيزيقي أو طقوسي كما هو الأمر مع مجتمع الشرق القديم. المشكلة التي تواجهنا في هذا المقام أن الميثولوجيا الإسلامية تكرّس مفهوم التطهير بوصفه مفهوماً قائماً بذاته، ولا بد أنها سترتد به إلى عالم ما قبل الإسلام، يوم كان الرهبان والكهنة في ديانات العالم القديم يهملون الجسد ويعذّبونه. يتعذّر في هذا السياق إغفال فعالية الاحتقار الميثولوجي (الإسلامي) للجسد في ظروف سعي الإسلام إلى الانتصار، التي كانت يومئذٍ دقيقة ومحسوبة. فعلى مقدار «كراهية» المسلم لجسده بالمعنى العميق لهذه الكلمة، بما هي تسامٍ عن الصغائر الدنيوية، والامتناع عن ممارستها، وعلى مقدار احتقاره لغرائزه ولمغريات الدنيا التي تلوح له دائماً في صورة غواية أنثوية، سيتوقف وإلى حدّ بعيد انتصار الإسلام كعقيدة روحية كبرى. ولم تكن هذه «الكراهية» سوى انفصال المرء عن جسده والاندماج في جسديّة جماعية.

تروي المصادر الإخبارية الإسلامية بإسهاب صوراً مدهشة للتضحية في سبيل الدين الجديد، قام بها أفراد كانوا يعيشون كل حياتهم قبل انتشار العقيدة، دون هويّة دينية أو روحية كبرى كتلك التي امتلكتها أمم مجاورة لأمتهم المبعثرة في قبائل. إن واحدة من هذه الصور المؤثرة تظهر نبيّ الإسلام وهو يمسك حفنة من التمر في يده ويقول: إن بينه وبين الجنة هذه! ثم يبسط كفه ليراها أحد المقاتلين المسلمين فيبادر على الفور إلى الذهاب نحو الموت طائعاً مؤمناً. كانت الحياة آنئذٍ تتراءى لذلك المسلم البسيط مثل حفنة تمر، يمكن دون تردّد الزهد بها ونبذها. بهذا المعنى فإن التعاليم الرفيعة

للإسلام، عبر النصّ القرآني وأحاديث الرسول (ص)، تصبّ في إطار واقعي مختلف تماماً عن الإطار الذي سوف تطوره ميثولوجيا إسلامية تلحّ على نوع من «الفقه الإفنائي»، وترصف أرضية مثالية لراسب ثقافي سوف يستمر طويلاً ولا يقوم في الواقع إلاّ على أساس فكرة احتقار الجسد والانفصال عنه، ربما في صنيعتها الماقبل إسلامية. إن معركة الإسلام مع مجتمع قريش ومكة بأسرها، حيث تتحصَّن القوى المناوئة له بكنوز المال والقوة والنفوذ، لم تكن تسمح بأدنى قدر من الطقوسية الرمزية، بل هي أبطلتها مع تحريم كل الأشكال غير الإسلامية للأضاحي، وأحلّت محلها طقوسية أخرى ذات طابع روحي عميق. تطلبت هذه الحرب من أجل الإسلام على العكس من ذلك الاعتراف بالفرد وحقوقه، ودعمتها النصوص القرآنية الصريحة دون لبس. فالنصّ القرآني يقيم تمييزاً دقيقاً (على عكس مما سيفعل الفقه الإسلامي المشوش بالفتاوى المتناقضة أحياناً) بين مبدأ «متاع الحياة الدنيا»، أي ما ينتفع به الإنسان من الأشياء والموجودات، ويقوم على المتطلبات الإنسانية المباشرة، وبين الجانب الشهواني الإنساني. وعلى ما يرى محمد شحرور[٤] فإن هذين الجانبين تداخلا مع بعضهما بحيث صار من الصعب فرز كل واحد عن الآخر.

يشدد الخطاب القرآني بصورة قاطعة لا لبس فيها على وجود مثل هذا التمايز ﴿وما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وزينتها﴾[٥]، كذلك ﴿يا قوم إنما هذه الدنيا متاع﴾[٦] والمتاع برأي شحرور هو: الشهوات، وهذه تتضمن ١: النساء ٢: البنين ٣: القناطير المقنطرة من الذهب والفضة ٤: الخيل المسوَّمة ٥: الأنعام ٦: الحرث، وقد ورد تكملة متاع في سورة آل عمران: ١٤ مرة للدلالة على أشياء ينتفع بها الإنسان، ومنها جاءت كلمة المتعة، وهي اقتناء شيء أو

القيام بعمل ينتفع منه الإنسان فيسبب له السرور ويرغب في حيازته أو القيام به عن وعي[٧].

هذه إجمالاً الأسس التي تنهض عليها فكرة الحياة الخاصة للمؤمن. ويلاحظ شحرور في تفسيره للآية ١٢٦ من «سورة البقرة» ﴿وإذْ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلاً﴾ إن النصّ هنا يجزم بحق الكافر والمؤمن على حدّ سواء في التمتّع بأشياء الحياة الدنيا، لأن «فأمتعه قليلاً» تعني أن كلاً من الكافر والمؤمن لهما الحق في الأساسيات الحياتية كالبيوت واللباس والأنعام والأرض والزراعة والحلي.

إن التلازم بين الانفصال عن الحياة الخاصة الذي تفرضه الجماعة المؤمنة على الفرد، وتالياً الجماعة السياسية بالطبع، وبين الاستعداد للتضحية، سوف يسلب الفرد العربي كل مقومات القدرة على أن يكون حاضراً كشخصية فاعلة، بل سنرى أن هذا ما كان يدمر الفرد ووجوده وينتهك كل حق من حقوقه، هذه التي دعمها وقام بكفالتها النصّ القرآني والثقافة الإسلامية. سنأخذ هنا مثالاً تطبيقياً يعرضه علينا الأدب المسرحي العربي، وهو يلتقي مع الميثولوجيا القديمة عن التضحية في منتصف الطريق إلى مفهوم الجماعة السياسية العربية المعاصرة.

تتحدث مسرحية [الباب][٨] ليوسف الصائغ[٩] عن زائر يصل مدينة غريبة. على الفور سيُطلب منه الالتزام بتقديم تعهد واضح باحترام تقاليد المدينة وأعرافها وطقوسها. وتقضي بعض هذه الطقوس بدفن الرجل حياً إذا ما ماتت زوجته، وأن تدفن الزوجة حيّة مع زوجها الميت. سيقدّم الزائر تعهداً بذلك ويتزوج من إحدى

فتيات المدينة، ويحدث أن الزوجة تموت بعد وقت قصير من الزواج ويقال للزائر أن عليه تنفيذ تعهده في الحال، وأن يتقبّل من دون مراوغة أو ضوضاء فكرة دفنه حياً. إن حكاية المسرحية مأخوذة أصلاً من حكاية معروفة في ألف ليلة وليلة، ولكنها تفترق عنها في جملة من التفاصيل، إذْ أعاد المؤلف قراءة منطوق الحكاية تمهيداً لتفكيكها وصوغها من جديد. ومع ذلك فالحكاية المسرحية والحكاية الأصل تتحدثان عن طقوس الدفن الغريبة، وعن إمكانية الخروج من الورطة التضحوية التراجيدية. ويبدو أن يوسف الصائغ تنبّه برهافة حسِّ الشاعر إلى الإمكانات التي يتيحها له النصّ الأصلي من أجل جعل الخروج من القبر والفرار منه عملاً حقيقياً ومقنعاً لا نمطاً خيالياً من الحلول، وبالتالي أن يؤسس من الناحية التقنية لفكرة الخروج من الورطة التضحوية كحلٍ ممكن وضروري. في الحكاية والمسرحية ثمة امرأة توفي زوجها وجيء بها من قبل الجماعة البشرية لتدفن حيَّة معه. ها نحن في المسرح والحكاية أمام اثنين من الموتى واثنين من الأحياء. ما يعنينا بالطبع من حالة الشخصيات المورَّطة في الطقس التضحوي، رؤية الطريقة التي يتصرف فيها الأحياء، فسلوك المرأة إزاء العنف الممارس ضدها يكشف لا عن مجرد رغبتها في الخلاص الشخصي، وإنما الأهم من ذلك مخادعة الطقس التضحوي برمته. اختار يوسف الصائغ لحظة الحب التي تنشأ بين الرجل والمرأة في المقبرة الموحشة، ليدلّل على وجود ممكنات فعلية لخداع العنف وإعاقته: إنهما محكومان بالموت لا محالة، ولكنهما مع هذا يملكان القدرة على الفرار من القبر، أحبّا بعضهما وفتشا سويَّة عن الطريق المؤدية إلى مكان بعيد عن الجماعة البشرية، عن المدينة والمقبرة كذلك. في الواقع ليست لدينا سوى إشارات عامة عن الأداء التمثيلي البارع للمرأة في

مخادعة الطقس التضحوي واختراقه، بيد أننا لا نعدم رؤية ذلك من تفهمنا لسلوكها، وهو سلوك يشير ضمناً إلى الرفض المطلق للنظام التضحوي وطقوسيته الوحشية. ذلك ناجم بشكل أساسي عن اهتمام المؤلف بإبراز المقدرة على خداع العنف بالمعنى العمومي، متخذاً من الرجل رمزاً شخصياً يعبر عن تجربته السياسية الشخصية، ومن المرأة رمزاً لحب الحياة والتعلّق بها.

كانت تجربة يوسف الصائغ السياسية فجائعية، فقد دخل السجن مرات عدة، وكان من المثقفين العراقيين القلائل الذين عبَّروا عن موقفهم من الحزب السياسي أدبياً وبصورة خلاّقة ومبدعة. إن الحزب الذي انتمى إليه الصائغ منذ مطلع شبابه في الموصل وبغداد، طالبه مثل بطل مسرحية الباب بتقديم تعهدٍ صارم باحترام طقوس الحزب وأعرافه ومبادئه. وبعض هذه الطقوس تقضي على غرار ما يحدث في مدينة ألف ليلة وليلة السحرية، بأن يهب الإنسان نفسه للموت في سبيل القضية السياسية والفكرية التي أحبها وآمن بها، وبالتالي أن يسدِّد ثمن دفاعه عن الحزب ومبادئه وأن يتقبَّل بنفس القدر من البساطة الذي أبداه بطل مسرحية الباب، دفنهُ حياً في اللحظة التي يتخذ فيها موت الحزب سياسياً معناه الرمزي الجنائزي بالنسبة لأعضائه، أي للجماعة البشرية التي يمثلها ويعبّر عنها. وككل ثوري تشبع بمثل هذه المفهومات في معترك الحياة السياسية والثقافية، فقد آمن يوسف الصائغ بكل جوارحه وبصدق نادر بالنظام التضحوي السياسي الصارم، والسائد في الحياة السياسية والحزبية في العراق، والذي ترسخت أركانه ودعائمه عبر عقود من النضال الوطني والثوري والقومي. هذا التعهد باحترام الطقوس والإذعان لها اتخذ صيغته الرمزية في «الباب» من خلال شخصية البطل الذي أعطى وعداً بالموت في سبيل زوجته التي أحب، طبقاً

لما تفرضه الطقوس والتقاليد. وعندما تعرض الحزب للخطر وجد الصائغ نفسه مطالباً بتتبّع خطى بطله، وكان ثمة نداء غامض ينطلق من آلاف الحناجر، يدعوه سراً وعلانية لأن يموت كبطل في سبيل الحزب، أي أن لا يخون وعده وحبه وتعهده الطقوسي. وبرهافة حسّ الشاعر والمفكر، وجد يوسف الصائغ نفسه وهو يقلّب الأسئلة المرّة لبطله التراجيدي: أليس من العبث، حقاً، أن يلتزم المرء بتعهدٍ كهذا؟ بل أليس من الحماقة أن يموت المرء من أجل كلمة، زلة لسان شبيهة بزلة لسان يفتاح الجلعادي في التوراة[١٠] عندما وهب ابنته الوحيدة ثمناً لانتصاره؟

وعلى لسان بطل الباب أطلق يوسف الصائغ تساؤله الكبير: تُرى ألم يكن ممكناً أبداً، أن يعبّر المرء عن حبه بوسيلة أخرى غير الموت؟ وماذا يعني أن يحكم المرء على نفسه بحب جثة إلى الأبد؟ وكما تراءت الحياة أمام بطل الباب مدهشة وجميلة من ظلام المقبرة، بدت الحياة للصائغ وهو في السجن على النحو ذاته تماماً. لقد قادت كل هذه الأسئلة إلى إنجاز واحدة من أهم المحاورات الأدبية المعاصرة مع الحزب السياسي العربي، ومع فكرة العنف السياسي، أي مع النظام التضحوي في نهاية المطاف. كان الجواب مثيراً، إن الحياة لا تزال أجمل وأكثر غنىً من مجرد التعلّق بحزب سياسي، وإن الحب الحقيقي ليس حباً لشيء ميت، فربما وجد الإنسان نفسه قادراً على مواصلة الحب ذاته مجسداً في امرأة أخرى من دون أن يعني ذلك قطيعة مع الذكرى. إنها قطيعة ودّية مع الجماعة يفرضها منطق الموت الصارم، وعبرها مع الوعد والمرأة على حدّ سواء. إذن فليذهب الحزب إلى موته الخاص به حده، وليترك الفرد حراً طليقاً، تماماً مثلما ذهبت الجماعة البشرية القديمة إلى موتها الخاص بها وحدها، وعاش الفرد من بعدها حراً طليقاً لا يهب دمه ولحمه

أضحية من أجل صدّ الشرور، فقد يكون بوسعه ـ بفضل هذا الموت ـ أن يحفظ ذكرى الحزب ويمجدها في طقس احتفالي. ومع ما في ذلك من أنانية شعرية لا يقرّها السياسيون المحترفون ولا يتعاطفون معها، فإن الجرأة الأدبية والفكرية غير المحدودة التي أبداها يوسف الصائغ[١١] في مسرحية الباب، تستحق تأملاً عميقاً بمصير الفرد العربي المأسوي، ومعنى تحوّله بسبب السياسة وتقلّباتها وبفضل العنف، إلى أضحية، قربان، لا أكثر ولا أقل، وتمجيداً لطقوس قابلة للدحض في صميم فكرتها.

كانت تساؤلات بطل الباب، تعبيراً رمزياً مكثفاً عن هلع الشاعر أمام استعداده الطفولي للتمسك بنظام تضحوي شديد القسوة، بل أمام فكرة استعداد المرأة والرجل لتقبّل وضعية الأضحية من دون مقاومة؟ سوف لن يغيب عن مرأى الشاعر أبداً ذلك المنظر المفزع حيث المرأة تُعاد إلى الدفن حيّة في القبر إلى جوار الرجل، من دون أدنى حق في التطلع إلى الحياة بعد الآن. كيف يمكن إذن، للمرء المعاصر أن يخرج من ورطة هذا النظام التضحوي الذي تمارسه الجماعة السياسية (الحزب) على غرار ممارسة سابقة قامت بها الجماعة البشرية البدْئية (القبيلة)؟ سيجيب يوسف الصائغ وهو يصوِّر ببراعة سلوك أبطاله داخل المدفن، ليس ثمة سوى الحب، آنئذٍ ستتمثل الحياة (الدنيا) في صورة امرأة شابة، تجيء بها الجماعة البشرية إلى المدفن عملاً بطقوس النظام التضحوي. إنها حياة الشاعر نفسه وقد تراءت له في تلك اللحظات الرهيبة في صورة امرأة، تراقصت أمام عينيه مترعة بنضارة الشباب ووهج الصبا في ظلام المقبرة. ستحدث «صدمة الحب»، وستمارس المرأة غوايتها بما هي صورة مقلوبة للدنيا التي تلوح للرجل المحكوم بالموت، وسيقع الذكر صريع الحب وعندئذٍ لا مناص من البحث عن سبيل للنجاة

من قانون الجماعة الصارم، نظامها التضحوي، والهرب من وجه عدالته الغامضة. في تلك اللحظات الفاصلة تبدّى الحب بمثابة قناع يمكن بواسطته الإفلات نحو الخلاص الفردي، بعيداً عن بطش الجماعة. إن الحزب السياسي العربي المعاصر لا يزال يمارس على غرار الجماعة البشرية في مدينة ألف ليلة وليلة، طقس تقديم الأضحيات، ولكن هذه المرة وقد لبست شكلاً عصرياً مزيناً بالشعارات والأهداف الكبرى، وبموجبها سيتمّ على الدوام حثّ أعضاء الحزب أي حزب، على الموت في سبيل العقيدة، أن يموتوا وأن يسفكوا دمهم تحت أقدام إله المبادىء الصنميّ.

في مواجهة السلطة العربية التي هي الشرّ الرمزي بالنسبة للحزب السياسي المعارض، المتموضع خارجها والمنافح ضد سلوكها، ليس ثمة من وسيلة لمواجهة العنف الصادر عنها سوى الانغماس أكثر فأكثر في طقس التضحية. بذلك تكون [السلطة] إلى جانب [الحزب] في المجتمع العربي المعاصر، الطرف الفاعل في تأسيس النظام التضحوي ورعايته، وهما يقومان بالتناوب على حماية هذا النظام وتشغيل آلياته. ينتج من ذلك مع الوقت، تدمير منظم للفرد الذي تسحقه ماكينة السلطة وآلتها الرهيبة بعد أن يمهد الحزب داخلياً لذلك عبر مصادرته لكل حق من حقوقه، أي بعد تجريده من كل ما يبدو فردية مناوئة، دنسة، متعارضة مع الجماعية وطهرانتيها. على هذا الأساس وحده جرى منذ عهد الاستقلالات الوطنية في الوطن العربي وحتى اليوم، تشغيل آليات النظام التضحوي بطاقتها القصوى عند معظم الجماعات السياسية والأنظمة العربية على حدّ سواء، لسحق الفرد وإذلاله وتحطيم شخصيته، تمهيداً لهدر دمه في ما يشبه الكرنفالات الطقوسية البدائية. لقد سالت دماء مئات الآلاف من البشر أثناء توسّطهم

التراجيدي بين [الحزب] و[السلطة] في محاولة يائسة ولكن مجيدة وأسطورية من أجل تفادي فناء الجماعة، وفي محاولة أقل يأساً لمنع موت الحزب سياسياً. ولكن الجماعة السياسية العربية المعاصرة وعلى غرار الجماعة البشرية في مدينة ألف ليلة وليلة، حوَّلت نظامها التضحوي إلى مصدر من مصادر العنف الداخلي الذي يأكل من لحمها وعظمها، ففي كل مرة تواجه فيها هذه الجماعة عنفاً مسلّطاً عليها، تسارع إلى تقديم الأضحيات البشرية من دون حساب.

كانت معالجة يوسف الصائغ لحكاية ألف ليلة وليلة واحدة من الأمثلة القليلة التي تقدّمها القراءة المختلفة للنص. وفي مستوىً محدد من مستويات هذه القراءة، سيُرى إلى خداع النظام التضحوي على أنه المحاولة الوحيدة الممكنة للخروج من المأزق المأسوي للفرد العربي المعاصر. كل ما فعله بطل الباب أنه استجاب لغواية الدنيا هذه التي تلوح له في صورة امرأة، كما كانت الميثولوجيا الإسلامية تؤكد، ولكن في إطار هذه الاستجابة الواعية كان خلاص الجماعة البشرية من ورطتها هي أيضاً، أمراً ممكناً بفضل مبادرة الفرد. إنها مبادرة الفرد الخلاقة التي سيكون أثرها كبيراً في حياة الجماعة الغارقة في ظلام نظامها الطقوسي. وكما فكر بطل الباب في الخروج من ظلام المدفن إلى نور الحياة عبر مراوغة الطقس الانتهاكي، ووجد في حب المرأة، أي غواية الدنيا سبيلاً ممكناً لخلاصه، فقد وجد يوسف الصائغ نفسه ذات يوم وهو في السجن يتفادى الانتهاك المصمَّم لتدمير حياته عبر نبذ فكرة الموت الطقوسي. لا ريب في أن تحليل فكرة الحزب، ومرةً أخرى أي حزب سياسي عربي، عن الموت في سبيل المبادىء، وفي سياق تفكير عميق وتأملٍ مجرد من الأغراض والنيات المسبقة، سيظهر

غرابة الطقس التضحوي الذي فرضته البيئة العربية السياسية على الحزب وعلى الفرد، لا في ظروف العمل السرّي بل وفي أوقات السلم الأهلي والاستقرار السياسي. كان ينبغي التفكير بعمق ومسؤولية أكبر، وباستمرار، في معنى هذا الموت المجاني للفرد العربي قبل التساؤل أو إلقاء اللوم على النظام العربي في انتهاك حرمة الفرد، لأن هذا الانتهاك الوحشي والتراجيدي المستمر يومياً، ما كان له أن يجري بمثل هذه السهولة لو لم تكن هناك أرضيات ملائمة رصفتها تجربة الحزب مع أعضائه. إن الفرد الذي تنتهك السلطة العربية حرمته اليوم كما بالأمس ومن دون توقف هو نفسه الفرد الذي انتهك الحزب شخصيته وسلبها كل مقومات الحرية والوجود والحق، حتى وإن كان هذا الفرد خارج إطار الحركة السياسية، أي خارج الجنّة العقائدية الصغيرة، خارج المجتمع المؤمن، وذلك لسبب بسيط: أن هذا الفرد كان موضع شك وشبهة من السلطة والحزب على حدٍّ سواء، ومع كونهما طرفين متعارضين، ما دام لم يختزْ بعد الالتحاق بأحد الطرفين، فالسلطة العربية تشتبه بالفرد مثلما يشتبه به الحزب المعارض لها.

في نهاية المطاف، ترك بطلا الباب (الرجل والمرأة) النظام التضحوي وراءهما في ظلام المقبرة وحيداً ليدفن هناك مع الجثث بديلاً من البشر. إنه دفن رمزي مضاد لنظام قديم، دون طقوس أو احتفال، ودون ضوضاء أيضاً. كانت حياتهما كعضوين في مجتمع ألف ليلة وليلة هي الجذْي، حيوانهما المشترك الذي سيدفن بدلاً منهما في المدفن الرمزي، ولم يكن ذلك ممكناً من دون تحقيق حالة الانفصال الكلي عن المجتمع الصغير والعودة إلى المجتمع الحقيقي.

الهوامش:

(١) انظر: **تأييد الحقيقة العلية**، للسيوطي (ط القاهرة).

(٢) **المقدمة**، ط بيروت، مؤسسة الأعلمي.

(٣) **القرآن الكريم**، سورة الأعراف، الآية ٣١.

(٤) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة**، ط دمشق، الأهالي ١٩٩٢.

(٥) **القرآن الكريم**، سورة القصص: ٦٠.

(٦) **القرآن الكريم**، سورة غافر: ٣٩.

(٧) المصدر نفسه، شحرور.

(٨) ط بغداد ١٩٨٧. فازت في مهرجان قرطاج بتونس كأفضل نصّ مسرحي عربي في العام نفسه.

(٩) شاعر ورسام وكاتب شهير في العراق.

(١٠) قضاة: ١١: ٢٩. كان يفتاح الجلعادي مهزوماً ومطروداً من قبيلته وأخوته، وقد طلبته (بني إسرائيل) لمحاربة بني عمون. وعندما عبر هذا مصفاة جلعاد نحو بني عمون نذر نذراً للرب قائلاً أنه إن تمكن من الانتصار فسوف يقدم نذراً للرب (فالخارج الذي يخرج من أبواب بيتي للقائي عند رجوعي بالسلامة من عند بني عمون يكون للرب (وأصعده محرقة). وكانت مأساة يفتاح أن كلمته تلك، زلة لسانه، كانت سبباً في موت ابنته الوحيدة وتقديمها أضحية للرب. (**قصة كاملة في التوراة ـ قضاة**).

(١١) لست متأكداً من الأثر الذي تركته [مسيحية يوسف الصائغ] في فكرته النابذة للعنف، ولكن يمكن المغامرة مع ذلك بالقول أنها تتضمن مثل هذا الأثر.

الفصل الثاني

الذئب والمغارة

١

في المدرسة الإنجيلية

كان على العضو الذي يودّ الانتماء إلى حركة القوميين العرب في سنواتها الأولى، أن يساهم في تنفيذ النشاطات اليومية. ولم تكن لدى العضو حياة خاصة خارج نطاق الحركة.

هاني الهندي(*)

كان لمفهوم التضحية مكانة خاصة باستمرار في المجتمع العربي، لأنها ارتبطت بإرث روحي وثقافي وبنضالات اجتماعية وسياسية، ينظر إليها سائر أفراد المجتمع نظرة فيها الكثير من الاحترام والتقديس. وكما كانت التضحية مقدّسة في المجتمعات البدائية فإنها كذلك في المجتمع المعاصر، بيد أن هذه القداسة لم تمنع انتهاك فرديَّة الفرد، حياته من دون مبرر، في إطار انطواء الفرد داخل الجماعة السياسية، بل إن الانتهاك كان يجري في سياق العلاقة معها، الأمر الذي يعني أن هذه الجماعة صالحت الجانب الانتهاكي من النظام التضحوي القديم وأعادت توظيفه وتكيفه في الشرط التاريخي لنشاطها. لقد رأينا كيف أن الحزب يعيد إنتاج المطالبة بموت الفرد، تماماً كما كان سكان مدينة ألف ليلة وليلة الأسطورية يفعلون، بوصف الموت تحقيقاً لطقوسية تضحوية

رمزية يعبّر عن أقصى قدر ممكن من التضامن الجماعي ضد الفناء أو الشرّ. ومع ذلك، فإن مدينة ألف ليلة وليلة سمحت في لحظة ما من لحظات عمل النظام الطقوسي الصارم، بأن يبادر الأفراد بإيجاد مخرج من المأزق المأسوي، وذلك حين تركتهم يفلتون من الموت تاركين النظام التضحوي يُدفن وحيداً في ظلام المقبرة، وهذا تعبير شديد الرمزية لرغبة جماعية دفينة، في رؤية خلاص الجماعة نفسها من أسر النظام الذي أسسته ورعته وسهرت عند مهد طقوسيته المفجعة. مع مسرحية الباب، اتخذ هذا المعنى بُعداً تراجيدياً جديداً حلّ فيه الحب كعنصر حاسم في خداع الموت. انبثق الحب كنوع من المصالحة بين الضحايا، يمهد لعودة الفرد إلى المجتمع الحقيقي عبر فراره من المجتمع الصغير المحكوم بشرط الطقوسية. من هنا نظر يوسف الصائغ إلى مدينة ألف ليلة وليلة هذه على أنها تكثيف دلالي لمفهوم الحزب، الذي طالبه أيضاً بالوفاء بالعهد الذي قطعه على نفسه، الموت طقوسياً في سبيل مبادئه. لا بد والحال هذه من إمعان الفكر مليّاً في المعنى الذي ينطوي عليه اختراق الفرد للنظام التضحوي كما صوّرته حكاية ألف ليلة وليلة، إذ يلفت انتباهنا أن اختراق الانتهاك ونظامه تمّ عبر مبادرة فردية يائسة وليس عبر الجماعيّة المدعى أنها الشكل الوحيد الممكن للخلاص.

الفرد اليائس المحكوم عليه بالموت، إذن، هو الذي بادر إلى هذا الخرق التاريخي، فاتحاً الطريق أمام الجماعة لتبادر هي أيضاً إلى تحطيم ودفن نظامها الطقوسي الإفنائي. هل يدلّل هذا على أن الجماعية ليست هي المصدر الوحيد للانتصار، وأن المبادرة الفردية يمكنها أن تكون شديدة الفعالية، بخلاف ما هو شائع في الفكر السياسي العربي المعاصر؟ ثم، هل الفردية مصدر كل إخفاق كما يُزعم؟ سيعيدنا ذلك إلى النقاش القديم الدائر في صفوف

الماركسيين الروس قبل وبعد ثورة ١٩٠٥. إن جدل بليخانوف ضد الماركسيين الروس ينصبّ في جزء هام منه على هذه المسألة، دور الفرد في التاريخ، هذا الدور الذي عطلته التجربة الثورية الروسية نفسها عقب انتصارها، ناظرة إليه بقدرٍ كبير من التحفظ. والغريب أن الظاهرة الستالينية كانت في أحد مظاهرها نوعاً من الاسترداد المأسوي لهذه الفردية المشوَّهة. ذلك أن الانقلاب على حديديّة نظام الحزب اللينيني الجماعية، أفضى إلى إحلال سلطة الفرد المطلقة، ونشرها كموديل عالمي سرعان ما وجد صداه في العالم العربي عبر أحزابه الشيوعية وجماعاته الماركسية، ولكنه لم يفضِ أبداً إلى دفن النظام التضحوي أو تعطيله، بل على العكس من ذلك تصعيده وتشغيل آلياته بأقصى ما يمكن من الدينامية. إن ستالين منظوراً إليه عبر الانقلاب على السلطة المطلقة للجماعة، لا يبدو أكثر من تجسيد لمأزق الجماعة نفسها التي لم تجد ولم تسمح بأي مبادرة أو حلّ ممكن يخترق فيه الفرد ذلك النظام الطقوسي، وهي وجدت في شخصه تجسيداً لمبادرة ما كان لها أن تعمل على إطلاقها إلاّ بواسطته. بكلام آخر، إن ستالين هو المحاولة الأخيرة حيث جهدت الجماعة من أجل حصولها على الخروج من المأزق، وبهذا المعنى فإن الدكتاتور لا يظهر في المسرح إلاّ في اللحظة التي تبلغ فيها الجماعة نقطة اللاعودة في علاقتها مع الفرد، وبعد أن تكون قد جرّدته من كل شيء، حياته الخاصة، وحقوقه، ناظرة بازدراء إلى ما يبدو أمراً مناوئاً للروح الجماعية. يستذكر الدكتور جورج حبش[١] في حوار صحفي، وبجرأة يستحق لأجلها كل الاحترام، أن السنوات الأولى من تأسيس «حركة القوميين العرب» شهدت نوعاً من المبالغة في النظر إلى واجبات العضو وحقوقه، وهي مبالغة اتسمت بنوع من التدخل غير المحدود في حياته

الخاصة. يقول حبش ما نصّه: «ركزنا على الناحية الشخصية في مسلكيتنا متفقين على أنه لا يجوز أن يتصرف أي عضو في مسألة دون قرار جماعي. إذا كان يريد الزواج أو السفر أو العمل في قطاع ما، عليه أن يأخذ موافقة الجميع. ويجب أن يكون هنالك التزام من العضو برأي الجميع» ويضيف: «صحيح أنه كان هنالك نوع من المبالغة بالنسبة إلى المفهوم الذي اعتمدناه، إلى درجة أنه في إحدى الفترات كان على العضو في الحركة أن يستأذن إذا كان يريد الزواج، لكن هذه المبالغة أفادت في الوقت نفسه، حيث إن نوعية الأعضاء كانت مثالية، فليس بالأمر العادي والسهل أن يكون العضو من النوع الذي تطلب منه الحركة أقصى مستويات التضحية فيوافق من دون أي نقاش»[٢].

إنني أعرف الحكيم جيداً، وأستطيع أن أقول دون تردُّد أن صراحته المعهودة وبساطته المحبَّبة، مكّنتاه على الدوام من أن يظهر بخلاف عدد كبير من الساسة، في مظهرِ الرجل الذي لا يتوانى عن نقد الظواهر السلبية حتى تلك التي تمسّه شخصياً. ولولا هذه المزايا الرائعة لما كان بالإمكان الحصول على مثل هذه الفكرة الثمينة عن طفولة الحركة، وكيف كان القادة الثوريون يتصرفون آنذاك، إذ إن معظم الحركات والأحزاب في الوطن العربي، تحجب الوقائع والأحداث والأفكار والتاريخ نفسه، إذا كان بعضها أو كلها يدلّل على موقف خاطىء وقع فيه هذا القائد أو ذاك. مع الدكتور حبش يختلف الأمر جذرياً، إنه يتذكر التاريخ ويسرده كما جرى بالفعل. والواقعة الآنفة تُفصح عن نوع فريد من التدابير الثورية التي تتخذها جماعة سياسية ناشئة، بحق أعضائها، تطاول في ما تطاول أصغر شأن من شؤون حياتهم الشخصية. هذا الانتهاك لحركة الفرد داخل الجماعة، سيمهد تالياً للظاهرات الفردية المشوّهة. ستحل

سلطة الفرد المطلقة لا محالة مكان سلطة الجماعة المطلقة، وهذه هي البيئة المثالية للعمل الإرهابي، للعنف الفالت من عقاله، والذي سيطاول ربما الجماعة نفسها، الجماعة التي عملت على تدريب الفرد على دوره الوحيد المتاح كأضحية. إن الظاهرات الانقسامية والانشقاقات والتكتلات «غير المشروعة» بنظر المؤسسات الحزبية القائمة، ليست ناشئة تماماً عن جدل فقهي إيديولوجي ـ تنظيمي وحسب، وإنما أيضاً، وهذا هو الأمر الهام هنا، عن بلوغ التوتر بين الفرد والجماعة مستوى لم تعد فيه العودة إلى وراء ممكنة. هذا التوتر لا بد أنه ناجم عن درجة غير محتملة من الاختناق في الحريات الداخلية، وفي صميمها حرية الفرد ذاته، حقه في نهاية الأمر في التفكير والتصرف والرؤية. بكلام آخر، حقه في إبداء نوع من المقاومة لضغط السلطة الجماعية المطلقة، للفرار من أسرها وطقوسيتها الثقيلة.

عندما تتحول الحركة أو الحزب إلى مدينة شبيهة بمدينة ألف ليلة وليلة، وتمارس فيها الجماعة سلطة إدراج الفرد في طقوسية تضحوية، فإن حدوث الانشقاقات والانقسامات سيبدو أمراً مفروغاً منه. سوف يفرّ الفرد ذات يوم من الجنة العقائدية التي ليست أكثر من مدفن في واقع الأمر، إنه يهرب من وضعيته المثالية هذه بالضبط، التي يتحدث عنها د. حبش بوصفه من [النوع الذي تطلب منه الحركة أقصى مستويات التضحية فيوافق من دون أي نقاش] ولكن المثير للاستغراب حقاً هو أن الانقسامات السياسية والتنظيمية التي حدثت في الجسم السياسي الجماعي، لم تغادر سوى الحيز الذي ولدت فيه نحو حيّز آخر يتيح لها أن تعيد إنتاج السلطة الجماعية المطلقة ونظامها التضحوي من جديد، وهذه تقريباً هي الحالة التي كانت عليها الحركات والفصائل والجماعات التي

انبثقت عن حركة القوميين العرب. وفي إطار إعادة الإنتاج هذه كان انتهاك حرمة الفرد أمراً مفروغاً منه كذلك. والسبب الجوهري في هذا كله، أن أحداً لم يكن مستعداً لمناقشة موضوع الفرد ما دامت القضية الكبرى المطروحة، وهي فلسطين والوحدة العربية، والتحرر من الاستعمار والنضال ضد الصهيونية، تحجب العالم الداخلي للحركة أو الحزب عن الأنظار وتستبعد أي نقاش حوله. يلاحظ د. حبش[٣] في معرض حديثه عن ذكريات تأسيس حركة القوميين العرب، كيف أنهم وبعد تخرجهم في الجامعة الأميركية، أنشأوا عيادة طبية في عمان والكويت كان جزء من دخلها يذهب إلى التنظيم من أجل معالجة مسألة التمويل المالي للحركة، ويقول ما نصُّه: «إن كل واحد منا ترهَّب للعمل السياسي. عشنا على هامش الحياة العائلية وانصرفنا إلى الجماهير والتفكير في التنظيم». إن كلمة «ترهُّب» التي يستخدمها حبش هذا بعفويته وتلقائيته المعهودة، تشير مع ذلك إلى ما هو أبعد من دلالتها المباشرة، لأن «ترهّب» المناضلين (أي تحولهم إلى رهبان) يعني استغراقاً وجدانياً وروحياً عميقاً في الجماعية يجعل منها «مجتمع مؤمنين» حقيقة، أي تماماً كما قصدته تلك المزحة الطلابية البعثية التي سمعها الطلاب الحركيون ذات يوم في الجامعة الأميركية ببيروت، حين كان يقال لهم علناً إنكم (مجتمع مؤمنين) أي مجتمع رهبان زهدوا في كل شيء من أجل الحلم القومي. ولذا لا بد من أن يكون الدكتور حبش وهو يتذكر طفولة الحركة إنما كان يتذكر طفولته الشخصية في المدرسة، وفي الحالتين كان هاجس التأسيس هو الذي يشغل كيانه، وهذا ما يؤيده حبش نفسه حين يؤكد أن سنوات المدرسة الإنجيلية الثلاث لم تكن إلاّ سنوات دراسة وجدّ لا أثر فيها لأصداء الشارع السياسي، الذي كان يغلي آنئذٍ بأحداث وتفاعلات ثورة

١٩٣٦. ومن هنا يجب علينا أن نستبعد احتمال عدم تأثير سنوات المدرسة الإنجيلية، بل وعلى العكس مما يقوله حبش من أن هذه السنوات لم تترك في نفسه أثراً، يمكن رؤية هذا الأثر بسهولة. سيقود هذا الترهّب (من الرهبنة) إلى حالة شبيهة بحالة باتيغ الذي خاطب زوجته مريم قائلاً: سأعيش مع جماعة من المؤمنين ليس فيهم إلاّ الرجال(٤). إنهم رهبان السياسة العربية الذين نذروا أنفسهم من أجل نشر عقيدة [يسوع الناصري]، غير عابئين بأي حياة خاصة، والذين كانوا يعيشون باستمرار على هامش الحياة العائلية يفكرون بالجماهير.

في قلب هذا الاستغراق الوجداني، الرهباني، التفكير بالجماهير والتنظيم، لم يكن هناك من مكان لشيء اسمه الحياة الخاصة للفرد. إنها «حياة» لا وجود لها أبداً داخل الوجود الجماعي، ومن المؤكد أن انتفاء شرط هذه الحياة، إنما كان يعني انتفاءً لشروط دوره، حقوقه، وحريته، وكل ما يمت بصلة إلى توطيد وتعزيز قدرته على أن يكون مبادراً وخلاّقاً. إنه الآن جزء بسيط من ماكينة ضخمة هي الجماعة.

لا بد أن هذا الترهّب السياسي سيقود إلى ارتطام وشيك ومحتمل في كل لحظة بين الفرد والجماعة. إنه الصدام الذي تفتش عنه الجماعة والفرد على حدّ سواء، من أجل تأسيس الحل الممكن للأزمة في النظام التضحوي. حدث هذا الأمر مراراً في تاريخ الجماعات البدّئية، القبلية والدينية ويحدث اليوم أيضاً مع الجماعة المعاصرة. إن ماني(٥) ابن باتيغ، ومؤسس المذهب المعروف بالمانوية، عاش طفولته كلها داخل مجتمع المؤمنين بعدما انتزعه والده وهو طفل من حضن أمه، وزجّ به في الحياة المتقشفة والرهبانية ليتعلم

هناك العقيدة الإنجيلية ويتشبَّع منها. انكبّ على الدرس والتأمل وفلاحة الأرض، مؤمناً بلا حدود في عقيدة يسوع، مستعداً لفناء نفسه، لوضعها تحت تصرف آلام المسيح وعذاباته. ومع ذلك سيجد ماني نفسه ذات يوم وهو يصل إلى هذه النقطة: القطيعة مع الجماعة وفكرها، وليفرَّ من جحيم مجتمع المؤمنين، من ظلام المدفن العقائدي، باحثاً في أعماقه عن النور فلسفته المثالية. كانت القطيعة آنئذٍ مع الجماعة الدينية تحرث الأرض أمام الفرد لتأسيس قطيعة مع إيديولوجيتها، استبدالها أو تعديلها. وفي حالة ماني فقد كان المذهب الجديد اعترافاً علنياً وصريحاً بكل المذاهب والأديان القائمة، انتماءً للفكر الديني، ورفضاً قاطعاً لانتساب البشر إلى عقيدة بعينها كما ينتسبون إلى عِرْق أو قبيلة. على هذا النحو كانت المانوية تعمل على نقل الفرد من الفضاء العقائدي للجماعة، بما هو فضاء مشروط بعبادة وطقوسية منسجمة مع سلطتها المطلقة، إلى فضاء آخر يتيح لكل فرد نطاقاً أوسع من الحرية العقائدية، وهكذا من الدين الأيقوني إلى الدين الإنساني، مضت المانوية قدماً في تأسيس علاقة جديدة مع الفرد، تنتفي فيها سلطة الكهنوت الديني، ولذلك اتسمت المانوية بكونها أكثر العقائد القديمة حساسية وتحفظاً حيال سلطة رجال الدين، وجعلت منهم مجرد عُبَّاد ينصرفون إلى الصلاة والعدالة والفن والكتاب ومن دون نفوذ. كانت انقلاباً على الجماعة بما هي جماعة مأزومة، من أجل تحريرها من سلطتها المطلقة التي أضحت أسيرة لها ولنظامها التضحوي، وبالتالي تحريرها من سلطة الفرد المشوهة، التي تغذيها منذ الطفولة سلطة جماعية مطلقة. إن ترهّب الجماعة السياسية المعاصرة ليس وسيلة فعّالة لضمان دمج الفرد في مثالية جماعية تضحوية، وهي لن تمنع كما ستبرهن التجربة لحبش نفسه، من حدوث انقسام

لايني يولّد انقساماً آخر، بحيث يفضي في نهاية الأمر إلى تلاشي مجتمع المؤمنين نفسه مع تلاشي حركة القوميين العرب. كان ينبغي التوقف طويلاً أمام الأسباب غير السياسية، وغير التنظيمية، التي تقف وراء تلاشي الحركة عن المسرح السياسي بعد سلسلة من الانقسامات والانشقاقات، والتي انتهت بالحركة إلى التحلّل إلى عناصرها الأولية مع خروج فصائل وحركات وأحزاب قومية وماركسية. إذْ من المحتَّم أن وراء كل تجربة سياسية تكمن أسباب ثقافية عميقة يحجبها صخب الصراع السياسي المباشر، ومن هذه الأسباب وأهمّها، نوع وطبيعة الأزمة في نظام الجماعية وثقافتها. إن هذه الجماعية تبلغ مأزقها الخاص بها في اللحظة التي تستكمل فيها دمج الفرد نهائياً في رهبنة سياسية عالية، يتخلى فيها عن كل حق من حقوقه ويغدو موجوداً فقط في إطار الجماعة. سيختنق الفرد المعاصر داخل حزبه كما اختنق ماني من قبل داخل مجتمع المؤمنين الذي عاش فيه وهو طفل صغير. ليس بدون معنى أن جوهر الصراع الدائر داخل الحزب السياسي العربي المعاصر كان ولا يزال الحرية الداخلية. ولعل تجارب الأحزاب العربية قاطبة تفصح عن هذا المنحى الجوهري للأزمة، إذْ ما من حزب عربي شهد انشطارات وانقسامات عنيفة أو هامشية إلاّ وكان موضوع الصراع هو الديموقراطية بالمعنى الواسع، والحرية الداخلية بالمعنى الحَصْري. إنه التوتر القديم ذاته بين الفرد والجماعة بسبب انغلاق الفضاء العقائدي على مطلقاته ومسلماته.

تعبّر الأزمة عن نفسها بواسطة هذا الانغلاق، الذي يلائم السلطة الجماعية المطلقة ويحرس فعاليتها ونفوذها، ولكن في الآن ذاته الذي يفرض عليها البحث عن مخرج. إن السلطة المطلقة للدكتاتور الجماعي (أو الفردي) هي مأزقه أيضاً وليست أداته فقط.

إنها الذئب في الحكاية الشعبية الذي دخل مغارة مملوءة بالطعام، ولكنه لم يحسب الحساب لمدخلها الوحيد الضيق بقدر ما كان مهتمّاً بإشباع نهمه، وهكذا فعندما دخل الذئب المغارة وطفق يلتهم دون توقف ما فيها من طرائد، كان هدفه الوحيد ليس الخروج بكل تأكيد بل الافتراس. وعندما انتهى من عمله النشيط وقرر مغادرة المغارة اكتشف البعد المأسوي للنهم. كانت فتحة المخرج أضيق من حجمه المنتفخ، وعبثاً سيحاول، وسيجد أن عليه العودة إلى الوراء، إلى داخل المغارة، مصمماً على حرمان نفسه من الطعام نهائياً لعدة أيام وأسابيع. غدا منذ الآن حبيس المغارة حتى العودة إلى وضعه السابق ليتمكن من الخروج. سوف يتخلص من الفائض بكل وسيلة متاحة أمامه. هكذا سيحدث للسلطة المطلقة داخل الحزب أو الدولة. عليها أن تتخلص تدريجياً من كل ما حصلت عليه عندما تحين اللحظة الأخيرة في التوتر، أي نبذ الفائض من سلطتها والتخلي عنه لصالح إمكانية عودتها إلى وضعها السابق على المطلقية. لقد بلغت الجماعة البشرية في حكاية ألف ليلة وليلة وفي مسرحية الباب هذا المأزق، فكان عليها أن تتخلص من الفائض، أن تسمح بفرار بطلي الحكاية من المدفن. وهذا ذاته ما حدث تقريباً في تاريخ حركة القوميين العرب، التي سمحت عملياً بحدوث انقسامات وانشطارات داخل سلطتها الجماعية وربما رحبت ببعضها بوصفه حلاً. كانت مغامرة بَطَلَيْ الباب ضرباً من المغامرة المحكومة بالفشل، إذْ كيف يمكن واقعياً الهرب من المدفن؟ ومع ذلك فقد حدث أمر قابل للتصديق: فرّا من المدفن بعد لحظة حب عنيفة ومثالية أمكن فيها اختراق الطقس التضحوي ودحره. على أن هذه المغامرة تعني كذلك نجاحاً للجماعة نفسها في التخلص من الفائض، وهي رحبت ضمنياً

بخروجهما بدلالة أنها لم تعمل على منع هذا الخروج. بمعنى ثانٍ، لم تكن الجماعيّة متموضعة في الطرف الرافض للاختراق أبداً، بدلالة أنها أعطت مباركة ضمنية تحت وطأة الإحساس بأنها نفسها ستكون الضحية التالية بعد أن يفرغ النظام من التهام بطليَ المدفن. جرى ذلك لأن الطقوسية كفّت في اللحظة الأخيرة عن عملها في أداء وظيفتها التاريخية بالنسبة للجماعة. غدت منذ الآن طقوسية مفرّغة من الوظيفة المحدَّدة لها، وهذا تماماً ما حصل ويحصل عند الكثير من الجماعات السياسية المعاصرة، التي ظلت تقدم الضحايا البشرية من دون أن يكون هناك هدف أو وظيفة، وتلاشى من أمامها الرادع الأخلاقي والسياسي. رمزياً شعرت الجماعة البشرية في مدينة ألف ليلة وليلة بأنها بحاجة للتخلص من الفائض إذا ما فكّرت بالخروج من مأزق نظامها التضحوي، الذي لا بد أنه سيطحنها في نهاية المطاف رجلاً بعد رجل، وامرأة بعد امرأة. كان عليها أن تتصرف على النحو ذاته الذي حدث مع الذئب داخل المغارة، أي داخل المأزق، أن تتخلص من الفائض دون أي خيار آخر إذا ما أرادت الخروح من هذا الموت الأكيد. هذه المحاكاة الشعرية التي لجأت إليها الجماعة في ألف ليلة وليلة تملك إمكانية مثالية للمقاربة مع سلوك الجماعة المعاصرة، إنها تدرك أيضاً أن ذئبها بلغ النقطة الحرجة من الافتراس. هذه التي ستشكل تالياً مأزقه بعدما بدت وكأنها أداته. هكذا هي أيضاً السلطة المطلقة، وكل سلطة مطلقة دون تعيُّنات محدَّدة، تجد نفسها محكومة بشرط آلية عملها الخاصة بها. إن الدكتاتور محكوم هو الآخر بشرط الذئبية وسلوكها بما هي أداة ومأزق على حدّ سواء، لأنه لا يملك مستقبلاً يدافع عنه، كما أن ماضيه مثير للشبهة، فماذا يملك إذن غير الحاضر؟ بيد أن هذا الحاضر نفسه يفرض عليه باستمرار أن يكون

مستعداً لتقبّل نتائج ذئبيته، وفي آخر الأمر سوف ينبذ الفائض من سلطته المطلقة لا محالة. ترى هل فكر مؤسسو وقادة الأحزاب العربية المعاصرة، بأن الجماعيّة الصارمة التي كانوا يسعون إلى بلوغها في تنظيماتهم يمكنها أن تنتج مأزقها المماثل؟ وبالتالي أن تحكم على نفسها بكونها أسيرة لنظام شديد القسوة يوشك في النهاية أن يطاول كل عضو فيها، رجلاً بعد رجل، وامرأة بعد امرأة؟ لقد وضع يوسف الصائغ الحزب في حقل الدلالة اللغوية داخل فضاء حكائي آخر بحيث سيبدو قابلاً لاستبداله بكلمة المدينة. إن كل قارىء حصيف للنص المسرحي سيرى في صورة المدينة هذه، صورة شبيهة بالحزب، وسيرى كذلك في الرجل العاشق أيّ مناضل وهب نفسه للموت من أجل مبادئ الحزب بحسب ما تفرضه الطقوسية الإيديولوجية. ولكن لن تكون نتيجة ذلك سوى إشهار الضعف الإنساني ومحدودية القابلية البشرية، على مقاومة إغراء الحياة بوجه هذه الطقوسية وبوجه الجماعة أيضاً. إنه التوتر العقائدي الذي سيبلغ نقطة اللاعودة في العلاقة بين الفرد والجماعة.

ألم تكن هناك وسيلة أخرى لا يُطلب فيها من الفرد أن يموت لمجرد كلمة؟ ستبدو مثل هذه الأسئلة الحرجة - خارج سياقها التاريخي - مرفوضة من جانب الفكر السياسي العربي المعاصر، لأن البشر يموتون دوماً من أجل شيء يؤمنون به. وهذا الأمر مقدّس ولا شك، لكن الأمر هنا لا يتصل بشيء مقدس، بل بطقوسية سارية المفعول مستمرة من دون وظائف. فالمناضلون لا يزالون يقدمون أرواحهم فداءً لقضية حقيقية، لهدف حقيقي أيضاً. إننا نراهم اليوم كما بالأمس يتساقطون حتى من دون وجود هدف لتضحياتهم، إنه الفائض البشري بلغة ميشيل فوكو. في حكاية ألف ليلة وليلة

ومسرحية الباب سنرى أن الدفن الرمزي للنظام التضحوي الذي سمحت به الجماعة ضمنيّاً، لم يتمّ من الناحية الإجرائية إلاّ بعد أن تمكن العاشقان من الفرار. كانا قبل قليل فقط، أي في اللحظة الأخيرة من حياة هذا النظام وفي اللحظة الأولى من الحب، مجرد ضحيتين تمَّ تحضيرهما للدفن. ولكنهما بفضل التركيب الجديد للعلاقة بين عناصر المدفن، أصبحا عاشقين متأهبين لاختراق طقوسية الجماعة والموت، ولسوف يجد هذا المعنى تعبيره البليغ في انفصالهما عن الجثتين اللتين جاءتا للدفن معهما. في الحالات التي يخفق فيها الفرد في تقديم التضحية ويفشل في الدفاع عن الجماعة، فإنه لا محالة سيحكم على نفسه بنفسه، ويا للغرابة، بمصير الطرد من الجنة العقائدية، لأن الإخفاق هو الخطيئة الكبرى التي يتمنى كل عضو في الحزب أن لا يضطر إلى ارتكابها حتى ولو مكرهاً. سيتعيَّن عليه أن يتقبّل وبلا احتجاج قرار هبوطه إلى الدنيا الفانية، التي هي المجتمع الحقيقي دون أمل بالخلود. وهذا شعور حقيقي ينتاب الذين يمرون بتجارب من هذا النوع سواء فشلوا بإرادتهم أم تحت التعذيب والإرهاب الجسدي والفكري والنفسي، إذ عندما يحدث الإخفاق يصدر هذا الإحساس تلقائياً، الخيانة. لا بد أن مجتمع المؤمنين سينظر إليه منذ الآن نظرته إلى خائن، ولدينا اليوم في طول المجتمع العربي وعرضه جيش جرار من المناضلين السابقين الذين أصبحوا خارج أحزابهم، وعاشوا تحت وطأة هذا الإحساس لوقت طويل. عاشوا بعمق تجربة الخروج من الحزب بوصفه انكساراً أدبياً لرجولتهم، ذلك أن تقديم الفرد لنفسه كأضحية يمثل في نظام الأخلاق والتقاليد والأعراف المجتمعية ذروة الشجاعة. إن الحالة الأكثر تراجيدية تكاد تبرز في العراق، حيث خلَّف الشيوعيون وراءهم جيلين من المناضلين الذين إما عاشوا في

عزلة عن مجتمعهم العقائدي الصغير، أو في حالة عداء وتنافر معه، لأن الإخفاق السياسي للأضحية عنى بالاستمرار وقبل كل شيء تناقضاً مع إرادة النظام التضحوي في الحزب، يجرّ الفرد في النهاية إلى حالة من التناقض العدائي. وغالباً ما يصدر ردّ فعل الجماعة على هذا التناقض بمفاقمة العداء للفرد دون حدود. على هذا النحو تتمّ مفاقمة التوتر الأزلي بين الفرد والجماعة حتى يبلغ نقطة اللاعودة مع الحزب بما هو جماعة بشرية جديدة تدين بعقيدة دنيوية. واستطراداً، انقلب كل إخفاق في التضحية إلى نقيضها، العنف. فإذا كانت الجماعة السياسية العربية تفرض على العضو تقديم التضحية من أجل مواجهة العنف الصادر عن قوة أخرى مواجهة أو منافسة، فإنها تغفل إمكانية تحوّل أو انقلاب هذا الإخفاق إلى عنف يصدر هذه المرة عن الأضحية نفسها وضد الجماعة التي وهبتها.

كثيرة جداً هي الحالات التي ينقلب فيها الفرد المُضحّى به أصلاً، إلى مصدر جديد للشر الرمزي (العنف)، الذي يقلق الجماعة ويمثل هاجسها الدائم، ولايني يتربص من جديد بها. إن الحل الذي اقترحته مسرحية يوسف الصائغ في هذا السياق يشكل مخرجاً مثالياً من المأزق، يجب أن تتاح الحرية للضحايا كي يتصرفوا على النحو الملائم لهم بعد إخفاقهم، وذلك من أجل ألاّ يُعاد إنتاج العنف، ولمنع التجابه المأسوي بين الفرد ومجتمعه المؤمن، فالأضحية تنقلب إلى كائن آخر لا صلة لما بماضيها عندما تخفق في الامتثال لإرادة النظام التضحوي، أو عندما تعبّر عن تعارضها مع فكر الجماعة. إن هذه اللحظة من تحوّل الأضحية إلى كائن آخر، لهي لحظة شديدة الحساسية، يتوقف الكثير من النجاح في استيعابها ومنع انقلابها إلى لحظة عنفيّة، على إبداء أكبر قدرٍ ممكن من التفهم

لدوافعها وظروف تكوّنها، ذلك أن الإخفاق يُعطل حواس الأضحية، ويشلّ تفكيرها وقدرتها على التمييز، وهذا ما نراه في أسطع أشكاله عبر الحكايات والقصص العديدة عن ثوريي الحركات الثورية في العالم الثالث، الذين انقلب بعضهم في لحظة الإخفاق، إلى أعداء لا حدود لعداوتهم للجماعات ذاتها التي خرجوا من صفوفها. وبالمعنى الرمزي، فإن شلل الأضحية وتعطيل حواسها وفشلها في التقدم نحو الهدف الذي نذرت نفسها له، يشكل تعبيراً مبطّناً عن رفض داخلي عميق للنظام التضحوي، عن البرم والضيق والإحساس بلا جدواه. ولذا فإن السبيل الأمثل أمام الجماعة، إنما هو التصرف ميثولوجياً على غرار حكاية ألف ليلة وليلة، أي إتاحة الفرصة للأضحية كي تفلت من نظام الموت الصارم لئلا تنقلب إلى عنف.

إن الحزب العربي المعاصر يملك مدفناً سريّاً لضحاياه، محكم الإغلاق ومراقباً بدقة، ومن النادر أن يعثر هؤلاء على كوة في ظلام المدفن للخروج نحو الحياة. كما أن التعاليم الصارمة وكثافة التثقيف بعقيدة التضحية، تمنع الفرد المُضحى به من التفكير بإيجاد مخرج من هذا النوع. إن ذلك يفاقم بصورة تراجيدية من مستوى التوتر بين الفرد والحزب، بحيث سيبدو الحزب نفسه في لحظة ما وكأنه هو المدفن. وهذا إحساس حقيقي أيضاً ينتاب المناضلين العرب الذين عملوا في أحزاب مناضلة وقضوا فيها أجمل سنوات عمرهم، ولكنهم في النهاية اكتشفوا أن الأمر برمته كان ينطوي على نمط من التراجيديا.

يروي د. حبش فصلاً هاماً من تاريخ حركة القوميين العرب[٦] في هذا الصدد، وهو فصل يمتلك قيمة استثنائية بفضل التحديد الثمين

لظروف تكوّن ونشأة نظام التضحية داخل حركة القوميين العرب، واستطراداً داخل الحركات الشبيهة في مطلع الخمسينيات وما بعدها بقليل، وبالتالي لآليات عمل هذا النظام في ظروف جماعة وليدة وجدت في قضية فلسطين منطلقاً كفاحياً مشروعاً. لم تكن الحركة الوليدة تملك فكراً سياسياً، وباستخدام تعبير د. حبش فإن الحركة كانت دون نظرية ثورية. أي أنها كانت من الناحية الإجرائية حركة تتخبط بين الانفعال السياسي بالأحداث وبين التأثيرات المحدودة لأفكار مفكرين ليسوا بعد آباء روحيين لها، من أمثال الدكتور قسطنطين زريق، الذي لم تكن أفكاره في الواقع لتروق كثيراً لمؤسسي الحركة الشبان. وهذا ما يؤيده حبش نفسه، بيد أنها مع ذلك ثابرت باتجاه تكوين مداخلات فكرية تبرّر أهدافها ونهجها السياسي الحديدي. يقول حبش[٧]: «في تلك الفترة لم يكن عندنا فكر سياسي وإنما كان هناك هدف واضح، وهو ضرورة القيام بعمليات اغتيال للذين خانوا فلسطين وأضاعوها. وحتى تجربة المحاضرات والندوات من خلال العروة الوثقى[٨] لم تكن كافية بالنسبة لي مثلاً لتكوين فكر سياسي متكامل» ويضيف: «في تلك الفترة كانت التسمية التي أطلقناها على تنظيمنا هي كتائب الفداء العربي. وكان النهج السياسي للتنظيم ضيقاً وخلاصته أننا نحقق الأهداف عن طريق العنف»[٩].

تشكل هذه الصورة لحركة القوميين العرب في طفولتها، مفتاحاً ذهبياً يمكن عند استخدامه بحذرٍ شديد، أن يساعد على فتح الكثير من مغاليق السياسة، التي سوف تنتهجها الحركة خلال السنوات التالية[١٠] للخمسينيات: شبان متحمسون لاسترداد فلسطين من قبضة العنف الصهيوني بعنف مضاد: هاغانا عربية إن أمكن ضد هاغانا صهيونية[١١].

الهوامش:

(*) في ٢٢ حزيران/يونيو ١٩٧٠ يذكر هاني الهندي هذا في مقابلة مع باسل الكبيسي. والهندي هو أحد القادة التاريخيين للحركة.

(١) فؤاد مطر، **حكيم الثورة**، منشورات هاي لايت لندن (قصة حياة الدكتور جورج حبش)، ط الأولى، لندن، ١٩٨٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) مطر: المصدر نفسه، ص ٣٩: كان الدكتور أحمد الخطيب يعمل طبيباً بعد عودته إلى الكويت. انظر هذه الفترة بالتفصيل ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧ في الكتاب.

(٤) معلوف: أمين معلوف، **حدائق النور**، المصدر نفسه، درس حبش الثانوية في الثانوية الأرثوذكسية قبل أن ينتقل إلى كلية «ترامنتا» بالقدس. وتعبير «مجتمع مؤمنين» الذي أطلقه الشباب البعثي في الجامعة يؤكده السياسي اللبناني البارز منح الصلح عام ٦٨ في حديث خاص مع باسل الكبيسي.

(٥) هناك كثرة من المصادر عن المانوية وماني. أكتفي هنا بالإحالة على نص أدبي: انظر معلوف، المصدر نفسه، لانعدام الضرورة.

(٦) انظر، مطر، المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) سنتحدث تالياً وبالتفصيل عن العروة الوثقى.

(٩) مطر، المصدر نفسه.

(١٠) سوف تتهم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين المنشقة عن حركة القوميين العرب، ولسنوات طويلة بالإرهاب وذلك بعد سلسلة من عمليات خطف الطائرات وعمليات التفجير.

(١١) المعنى هنا له صفة مجازية بكل تأكيد: انظر حبش في حديث مع مطر: ص ٢٨ ـ ٣٢ واستخدامه لا ينتقص من الدور الكبير الذي لعبته الحركة آنذاك في تفجير الحماسات الشعبية من أجل فلسطين.

٢

الحركة في طفولتها

بينما كان د. قسطنطين زريق يتحدث من دون كلل لطلابه في ندوة العروة الوثقى، عن أن المطلوب ليس ردّاً انفعالياً على ضياع فلسطين، بل القيام بعملٍ منظم ومخطط له بشكل علمي صحيح، كانت الحركة[1] في لحظة طفولتها تلك، تبدو بلا استعداد لسماع صوت آخر غير صوت انفعالها المتعالي والمتصاعد. ومع هذا فسوف تحدث أخطر محاولة في حياة الحركة الوليدة لترغمها مؤقتاً على الأقل، على سماع ذلك الصوت الملحاح والبعيد، نعني محاولة اغتيال أديب الشيشكلي[2]، التي وقفت خلفها مجموعة مصر داخل الحركة. وبذا ارتجفت الطفولة دفعةً واحدةً أمام الواقع الذي لم يعد رومانسياً، بل غدا واقعياً منذ الآن، ويتعين عليها أن تواجهه وتقف أمامه وجهاً لوجه وليس أمام فكرتها عن الواقع. وباستخدام تعبير ماركس: فليس المهم بالنسبة للثوري فكرته عن الواقع، وإنما فكرة الواقع عنه. كانت فكرة الواقع السياسي العربي آنذاك عن الحركة الوليدة، بسيطة للغاية وصريحة بما فيه الكفاية. أيضاً، فهي رومانسية بأكثر مما يستلزمه عمل تاريخي من طراز تحرير فلسطين. وهذا ما

كان يلزم الحركة أن تتوصل إليه سريعاً. كان الحادث مصدر إرباك لقادة الحركة ومؤسسيها، وربما أثار الذعر في صفوفها وفرض عليها مبكراً أن تأمر بعض مناضليها ومنهم حبش نفسه، بالاختباء عن عين السلطة اللبنانية، والانقطاع عن الجامعة التي كانت حاضنة الحركة ومهدها المقدس. هذا الحادث لم يجرِ مع ذلك من دون علم نواة منظمة الفداء العربي وإن يكن من دون موافقتها. وقد يكون مثَّل في لحظته، بدايةً للاختلافات والافتراقات الأسلوبية في الفكر والعمل داخل الحركة، بل إن الحادث كما سنرى تالياً، كان البداية المنسيّة ولكن الحقيقية لكل الاختلافات التي ستحدث داخل الحركة حتى انشقاقها إلى فصائل ومجموعات وتنظيمات سياسية. إذْ وعلى الرغم من ميل الحركة تلقائياً إلى العمل العسكري المفتوح، فإنها كانت متحفظة نوعاً ما حيال تعميم هذا الأسلوب، بحيث يشمل ليس فقط العدو وإنما كذلك القادة العرب المتورطين في ضياع فلسطين. ولهذا التحفظ أسبابه الموضوعية بالطبع، لأنه يجنّب الحركة الارتطام بنظام عربي بدا لها شريكاً في المؤامرة، بيد أن المسارعة إلى التفجير بوجهه والوقوف ضده علناً سيدفع لا محالة نحو أكلاف باهظة، ما كان بوسع الشبان المتحمّسين إذْ ذاك تسديدها فوراً. يوضح د. حبش هذا الحادث وملابساته بصراحته المعهودة ونزاهته التي لا تقبل المراهنة، إن الحادث بالنسبة له مجرد ذكرى الآن، ماض قابل للمراجعة والنقد، يقول: لقد استمر التنظيم يعمل بشكل طبيعي إلى أن وقعت حادثة جعلت الخط الثوري يرتطم بالفشل(٣). هذا الفشل كان ضرورياً كي تتنبّه [الحركة] إلى المسار الذي ذهبت فيه بالرغم من إرادتها، إنه الإخفاق الضروري والبنّاء الذي يطرح مساعدةً مثالية أمام الحزب للخروج من مأزق انفعاله بالأحداث، وهذه المرة كان الإخفاق يتعلق بالأفراد أيضاً،

الإخفاق المتصل بشكل وأسلوب تضحيتهم.

كانوا يرغبون رمزياً بنمط جماعي من الفداء، اعتقاداً منهم أن ذلك يمكن أن يقطع الطريق أمام الشرّ والخيانة المترصدة بهم، ولربما لاح لهم شبح الشيشكلي كما لو كان تجسيداً لتلك الخيانة. وبخلاف ما هو متوقع من شبان ثوريين متحمسين عادةً، سلكت الحركة سلوكاً صحيحاً اتسم بقدر مدهش من التسامح والتفهم والأريحية، وذلك حين تركت الأفراد المسؤولين عن الإخفاق يتصرفون على النحو الذي رغبوا به، ومن دون أن تضع نفسها في الموقع المناوىء لهم[٤] بما يترتب على هذه المناوأة من عقاب أو تناقض عدائي سافر. كانت مجموعة مصر بالنسبة لمجموعة بيروت كتلة إرهابية محترفة، بينما نظرت الأخيرة إلى نفسها كمجموعة إرهابيين هواة بتعبير الكبيسي[٥]. وقد وقفت مجموعة مصر إلى النهاية وراء فكرة اغتيال أديب الشيشكلي، التي طرحت آنذاك كهدف رئيسي من أهداف التنظيم، ومع أن الشيشكلي لم يكن كما يوضح حبش تالياً، من المسؤولين عن نكبة فلسطين ١٩٤٨ إلا أن مجموعة مصر ذهبت بعيداً في الإصرار على تحديد أولوية هذا الهدف. وزيادةً في التوضيح يؤكد حبش أن قادة التنظيم تقدموا بأسئلة محدَّدة لمجموعة مصر، عن السرّ الكامن وراء اختيارها لأديب الشيشكلي ليكون هدف الانتقام؟ الأمر الذي ينفي مسؤولية الجماعة السياسية الناشئة عن هذا الحادث، ويبرّر اعتبارنا له بداية وقوف الحركة أمام نفسها. ويبدو أن قادة التنظيم لم يتلقوا ردّاً مقنعاً من مجموعة مصر، التي كانت إذْ ذاك تمثل إلى جانب مجموعة سوريا، ومجموعة بيروت، الجسم السياسي والتنظيمي الفعلي للحركة. من جانبها عارضت مجموعة بيروت عملية الاغتيال سلفاً، ورأت فيها عملاً يمكن أن يعرض مستقبل الحركة

برمته للخطر، لكنها في الوقت ذاته وحرصاً على الاتجاه العام الذي اختطته، أكدت أن الهدف إنما هو ضرب المسؤولين عن ضياع فلسطين، وهؤلاء كانوا السفارات الأجنبية وممثلي المصالح الاستعمارية. على هذا النحو حدث أول جدل عنيف داخل مجتمع المؤمنين، سيعبّر عن نفسه في هيئة إخفاق مبكر للأفراد في الاندماج الكلي بالجماعية المقترحة. كانت الرهبنة تسرع الخطى على طريق الثأر والفداء ولكن في الاتجاه المنذر بهلاك الجماعة. وطبقاً لما نقله كثرة من الشهود الأحياء ويؤيده تاريخ حركة القوميين العرب، فإن حبش نأى بنفسه عن المسؤولية، ولم تكن له أي صلة مباشرة بحادث الاغتيال، مستنداً إلى دعم مجموعة بيروت، وتحديداً إلى الدعم القوي من هاني الهندي، الذي لعب الدور الأبرز في دمج المجموعات الثلاث.

قبيل الحادث بقليل مكث حبش في بيروت، ربما ليترقّب رجّات الزلزال التي سوف يحدثها ذلك الجدل العنيف داخل المجتمع المؤمن. وعندما وقع الحادث قرأ حبش في صحف بيروت الصباحية اسمه بين الأسماء المطلوبة والمتهمة بالاغتيال، وذلك ما اضطره إلى الاختباء فترة طويلة نسبياً، منقطعاً عن الجامعة الأميركية. قد تكون [الحركة][٦] استخلصت من الحادث فكرة جديدة عن المغزى الذي ينطوي عليه هذا النمط من العمل الثوري، ولكن تصعب البرهنة على أن الاستخلاص كان فاعلاً ومؤثراً، ومن المرجح أنها وجدت نفسها ومع تصاعد ميولها ونزعتها لعسكرة مجتمع المؤمنين، في قلب الموجة الأولى من الزلزال، والتي كادت تجرفها حين وقع حادث اغتيال الشيشكلي.

إذن حدث أول توتر علني بين الأفراد والجماعة داخل الحركة على

خلفية تضحوية، وكانت روح الرهبنة والاستضحاء قد بلغت ذروتها في القسم الأكثر نضجاً داخل حركة القوميين العرب، نعني مجموعة مصر المحترفة. بينما صدَّت المجموعة الأقل احترافاً والموسومة بكونها مجموعة إرهابيين هواة، أي مجموعة بيروت، هذا التصعيد المفاجيء لنزعة الاستضحاء، الذي بدا آنئذٍ استضحاءً جماعياً لا ضرورة له. وبالمعنى الرمزي يمكننا إجراء مقاربة مقبولة لسلوك سكان مدينة ألف ليلة وليلة حيال الأفراد المضحى بهم، وغضّ الطرف عن رغبتهم الفعلية في الفرار من النظام التضحوي، مع سلوك الجماعة السياسية المعاصرة، التي سمحت بانفصال جزء عضوي من جسمها السياسي، وربما رغبت به لأن هذا الفرار (الانفصال) كان يحقق لمجتمعها المؤمن بالطقوسية المصعَّدة أسطورياً أو إيديولوجياً، قدراً ضرورياً من التماسك الداخلي. إن إعادة قراءة قصة ولادة وموت حركة القوميين العرب من منظور ميثولوجي، ستساعد الفكر السياسي العربي على تلمس نوع البنى السياسية التي جهد هذا الفكر في التنظير لقيامها وبرّر سلوكها تالياً. والغريب أن هذه الحركة التي لم تكن في طفولتها تعرف الماركسية، ثم تعرفت إليها تالياً، أسست نظاماً جماعياً كان ينكر الفرد منذ البداية ويحجب كل محاولة لفهمه. ويوم تعرّفت الحركة إلى الماركسية، فإنها تعرفت إلى الجانب الذي طالما حذّرت منه الماركسية ونبذته ونبّهت إلى مخاطره، تدمير الفرد لصالح اندماج مثالي بالجماعية. وسوف نقرأ هذه القصة استناداً إلى باسل الكبيسي أحد أكثر الوجوه اللامعة آنذاك أهمية، من أجل تبيان الأشكال التي تجلت فيها عملية الانزياح المنظّم لحرية الفرد داخل الحياة الحزبية.

ازدهرت التجمعات السياسية والأحزاب القومية بشكل خاص في

أعقاب نكبة فلسطين ١٩٤٨. وفي الجامعة الأميركية ببيروت ولدت واحدة من هذه الحركات: حركة القومية العرب. التقى باسل الكبيسي جورج حبش وأصبح ضمن أوائل المنضمّين معه ولمع اسمه ونجمه كقائد طلابي بسرعة بالغة. عندما عاد باسل الكبيسي إلى العراق ليؤسس فرع الحركة هناك قبيل قيام الوحدة المصرية ـ السورية بقليل، فإنه كان يواصل عملاً جماعياً من أجل الهدف ذاته أي نشر فروع الحركة على النطاق العربي، بما يعني نقل الحركة من الانفعال في طوره (الفلسطيني) إلى الانفعال في (طوره العربي). يتذكر أسعد عبد الرحمن(٧) هذه اللحظة التي بدأ فيها باسل في تشكيل التنظيم الجديد. لقد لازمته صفتان بارزتان، السرية الشديدة والمطلقة ثم النشاط الدؤوب الذي لا يعرف الكلل. وفي حين اقتضت الصفة الأولى منه تصدّيه شخصياً لتأديه بعض المهمات الخطرة للغاية، استوجبت الثانية منه الإلغاء التام لأيّ حياة خاصة به(٨). وهاتان الصفتان هما لازمتان لصورة كل مناضل سياسي عربي طوال تلك الحقبة. كان الاستضحاء يتخذ شكلاً إفنائياً من أجل الفكرة والمثال، لا تعود معه خاصية الفرد السياسية والروحية والفكرية ممكنة القبول إلاّ في شرطها الجماعي. ولربما قاد هذا السلوك باسل الكبيسي نفسه، وهو الشاب المثقف والأكاديمي اللامع في المستقبل، إلى التفكير بالعمل العنفي كحل وحيد. إذ أثناء زيارة وفد أردني للعراق بهدف إقامة دولة وحدة مناوئة للوحدة المصرية ـ السورية، انفجرت سيارة في باحة قصر الزهور. كان ذلك في ١٨ آذار/مارس ١٩٥٨. وكانت المتفجرات مُعدَّة لكي تنفجر أثناء تحرك الوفد المشترك باتجاه المطار للحاق بالطائرة المسافرة إلى عمان في اليوم ذاته. وتؤيد جملة من المصادر من بينها شهادة أسعد عبد الرحمن، حقيقة قيام باسل بإدخال تلك

المتفجرات بنفسه عندما عاد من رحلته الأخيرة إلى بيروت ودمشق، ويبدو أنه نجح في إيصالها إلى باحة قصر الزهور بسهولة نظراً لكونه أحد الموظفين البارزين في تشريفات الخارجية العراقية. ومن الطبيعي أن تتجه الأنظار نحو باسل، وبشكل خاص أنظار رئيس الوزراء نوري السعيد، لكن الكبيسي سرعان ما تظاهر بأن تلك المتفجرات كانت تستهدفه شخصياً وأن لا علم له بها مع أن السيارة كانت سيارته الشخصية.

عبر هذا العمل وطّدت الحركة أركانها كمنظمة تفكر جدياً في العنف كسبيل وحيد، مبتعدةً بخطوات غير قليلة عن أي إمكانية لعمل سياسي علمي ومخطط له كما كان د. زريق يدعوها. لقد أصبح دين الجماعة المؤمنة منذئذٍ استخدام القوة وتعزيز الروح العسكرية ولكن من دون رسالة سياسية واضحة. إن هذا الافتراق المأسوي بين القوة والنظرية سيظل مثار نقاش صاخب في وسط الحركة، لينفجر تالياً في وجه الجماعية ذاتها التي رَعتْ هذا الافتراق.

وفي أعقاب سقوط رئيس الوزراء العراقي عبد الكريم قاسم (شتاء ١٩٦٣) أصبح باسل الكبيسي رئيساً لتحرير جريدة الوحدة لسان حال الحركة، التي خيّل لها أنها سوف تعيش فترة ازدهار مثالية بفضل تحالفها مع حزب البعث العراقي لأجل إسقاط قاسم. كان الكبيسي يرتبط مع حزب البعث بعلاقات حميمة، بيد أن هذا لم يمنع الحزب الحليف من البطش به في أول فرصة، بل والاستيلاء على ممتلكاته متهماً إياه بالضلوع في مؤامرة انقلابية مزعومة. ولم يمض سوى وقت قصير حتى ذهب البعث نفسه ضحية بطش (العسكري الناصري[٩] وأحد قادة ثورة تموز ١٩٥٨ وصديق عبد الكريم قاسم وعدوّه في الآن ذاته): العقيد عبد السلام محمد

عارف، الذي انقلب على حلفائه البعثيين بصورة مفاجئة ومباغتة. مع انقلاب عارف توافرت أول إمكانية لنوع من الاتصال السياسي مع باسل الكبيسي، ويبدو أن عارف أظهر قدراً من الحرص على إجراء مثل هذا الاتصال. وبالفعل عاد باسل الكبيسي إلى المسرح السياسي مخلفاً وراءه ذكرى الانفجار الذي أُلقيت مسؤوليته عملياً على عاتقه. لكن باسل وجد نفسه في هذه الأثناء أمام انفجار من نوع آخر، لقد انفجر الصراع الداخلي في قلب حركة القوميين العرب، وتعالت صيحات التصفية وتبادل العنف وسحق المتمردين. في هذه الأجواء أبدى باسل الكبيسي كراهية مُعلنة لأساليب تصفية الحسابات الداخلية. ونظراً لكونه أقل استعداداً من آخرين للكذب والمناورة والانغماس في أجواء الصراع الداخلي العنيف، فقد قدّم طلباً لتجميد عضويته في الحركة، وغادر على الفور إلى الولايات المتحدة الأميركية لمتابعة دراسته الأكاديمية[١٠].

وتؤكد شهادة حبش[١١] هذا الصراع ولكنها تنسبه إلى صراع أعمَّ جرى في سياق جدل عنيف شمل معظم الحركات السياسية في هذه الحقبة ٦٣ ـ ٦٥، إذْ كانت مختلف الأحزاب تعيش جدلاً عنيفاً في ضوء تجربتها التحريرية: «انسحب هذا الوضع بالطبع على قيادة حركة القوميين العرب. وأذكر أننا عقدنا في بيروت اجتماعاً لقيادة الحركة، إذْ كانت الحركة تعاني صراعات سياسية حادة». كان محسن إبراهيم[١٢] هو الذي تقدّم بحسب شهادة حبش بمقترح تقويم التجربة، ولكن عملية التقويم هذه أسفرت بصورة غير مفاجئة بالطبع عن بروز تيارين متعارضين في كثير من الموضوعات داخل المجتمع المؤمن. مثَّل محسن إبراهيم ومحمد كشلي التيار الأول الذي قدّم نفسه للجماعة السياسية كصاحب مشروع يساري، أما التيار الثاني فقد مثَّله حبش وهاني الهندي ووديع حداد

والدكتور أحمد الخطيب، وقد تركزت الخلافات حول جملة من الأفكار والموضوعات.

رأى كل من إبراهيم وكشلي أن الحركة أخفقت في تحقيق أي نجاح سياسي فعلي وأنها لا تشكل في الساحة السياسية العربية حالة فعّالة. على خلاف ذلك كان حبش والهندي وحداد والخطيب يعتقدون أن الحركة قدمت مثل هذا الإنجاز وإن بحدوده الدنيا ولكن المقبولة، وبشكل خاص في ساحات الأردن وفلسطين وجنوب اليمن. وبخصوص فرع الحركة في اليمن، دار سجال عنيف حول الأشخاص الذين يجب اعتبارهم ممثلي الحركة هناك. وفي حين رأى إبراهيم وتياره الفكري أن عبد الله الأصنج[١٣] هو القائد الحقيقي للفرع اليمني الجنوبي وأنه قادر بالفعل على قيادة الحركة الجماهيرية، وبالتالي فإن الحديث عن كفاح مسلح تقوده الحركة غير مكن، فقد أبدى إبراهيم وتياره شكاً قوياً لا في اتجاهات الحركة السياسية وإنما كذلك في الطريقة التي كانت بعض فروعها تدير العمل السياسي. كان الصراع في حقيقته وجوهره ينصبّ على مسألتين، الاستمرار في تقاليد الطفولة السياسية للحركة والاعتماد على روحها العسكرية، واستخدام العنف كوسيلة لتحقيق أهدافها أو النزوع بقوة، والانتقال نهائياً إلى العمل السياسي. ومن الواضح أن الجدل العنيف تركز إذ ذاك على هاتين المسألتين، اللجوء إلى العمل السياسي والتخلي عن العنف أو الاستمرار في الإيديولوجيا التضحوية التي ابتكرتها الحركة واعتمدتها انطلاقاً من حالة الفراغ الفكري. وبكلام آخر، كان الجدل يدور بين الفكر واللاّفكر، أي بين استمرار الحركة من دون نظرية سياسية تعيد تأهيلها وزجها في قلب العمل السياسي، وبين التمسك باللاّفكر والاستمرار في العمل العسكري العنيف.

إن لتشكيك إبراهيم وتياره بالكفاح المسلح في اليمن الجنوبي مبرراته القوية انطلاقاً من تفهّم نوع وطبيعة السجال الدائر آنئذٍ. إذ من الواضح أن محسن إبراهيم كان يراهن على إمكانية الانتقال نهائياً بحركة القوميين العرب إلى السياسة، والتخلص من إرثها العنفيّ. وذهب إبراهيم بعيداً في هذا التشكيك الراديكالي بالكفاح المسلح حين تصدى لمسألة الكفاح المسلح في فلسطين. في تلك الأثناء كان وديع حداد يباشر في الإعداد للتجهيزات اللازمة لانطلاقة الكفاح المسلح في فلسطين المحتلة. إنه لمن المدهش أن تصدر مثل هذه الأفكار في اللحظة التي يتعالى فيها صوت العمل العسكري، وقد تتبدى أهميتها من الناحية التاريخية في المآل الذي توجب على الحركة بعدئذٍ أن تذهب باتجاهه مرغمةً أو ربما طائعة، إذ إن العمل السياسي تبدى مثل رجع الصدى لأفكار قسطنطين زريق، أي العودة بالحركة إلى نقطة انطلاقها المناسبة كتيار سياسي لا كمنظمة عسكرية. لقد طوَّرت هذه النزعة تالياً سلسلة من السياسات العُنفية تجلت على أكمل وجه في خطف الطائرات التي اشتهرت بها الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (المنبثقة عن الحركة المتلاشية) ثم حسم الجدال بالتوصل إلى قواسم مشتركة بين التيارين. إنها تسوية لا بد منها لمواجهة انفجار الحركة، بيد أن الموقف الموحد الذي أخرج حركة القوميين من مأزقها هذا، لم يكن في نهاية المطاف سوى مخرج وهمي ولم يكن منفذاً حقيقياً، يعطي على غرار مثال حكاية ألف ليلة وليلة، الفرصة للأفراد من أجل الخروج من ظلام المقبرة والانتقال من المجتمع العقائدي الصغير إلى المجتمع الحقيقي. لم يكن هؤلاء بحاجة إلى درس في التضحية، بل على العكس من ذلك كانت لديهم مثل هذه الاستعدادات المطلوبة، ولكنهم كانوا يرونها تضحيات مجدية أكثر في حقل

السياسة لا في حقل الحياة العسكرية العُنفية، التي عمد التيار الآخر إلى توطيدها وجعلها سمة ملازمة في تطور الحركة. كان محسن إبراهيم بالنسبة لجورج حبش في الاجتماع القيادي الموسع عام ١٩٨٣ هو الشيء الجديد[١٤]، إنه المفاجأة غير المتوقعة. لم يكن إبراهيم ماركسياً ـ لينينياً، بالعكس من ذلك كان ديموقراطياً ليبرالياً كما يرى حبش[١٥]. وهكذا فإن الخط التطوّري للحركة منذ تأسيسها في صيف ١٩٥١ حيث اتخذ قرار بإطلاق حركة سياسية في مقهى محيو في محلة الروشة ببيروت من قبل شبان ثوريين شاهدوا بأنفسهم ضياع فلسطين، وحتى العام ١٩٥٩، أي بعد ثماني سنوات فقط من التأسيس، إنما يشير إلى طور أول من أطوار الطفولة السياسية كانت فيها الحركة منغمسة في إنشاء المجتمع المؤمن. وهي عملية اتسمت إلى حدّ بعيد بكثافة الإحساس بأن الجماعية المنشودة، ودمج الأعضاء كلياً في روحها المتوقدة، إنما تشكل الحلّ المثالي لمعضلة إنشاء الأداة السياسية الحديدية. وهذا إحساس حقيقي انتاب الأعضاء المؤسسين الذين كانوا يعيبون على الأحزاب السائدة افتقادها للروح الحديدية، ولكن هؤلاء سرعان ما سيجدون أنفسهم بعد ثماني سنوات من تأسيس حركتهم، أمام حركة فكرية داخلية تكاد تمزق الروح الجماعية. وبالفعل، واعتباراً من العام ١٩٥٩ حتى العام ١٩٦٣ كانت آراء وأفكار الأفراد تعمل في الاتجاه المتعارض مع تلك البنية الحديدية للجماعيّة وتحاول اختراقها. إن أشدّ التناقضات حدَّةً داخل المجتمع العقائدي الصغير، هي تلك التي برزت في أعقاب فشل الوحدة المصرية ـ السورية واستمرت بقوة حتى انعقاد الاجتماع الموسع القيادي في العام ١٩٦٣ الذي لم يحضره حبش. كانت تجربة الصراع الفكري الحاد والعنيف داخل هذه الجماعيّة أمراً جديداً كليةً. لم تكن شيئاً

مألوفاً، ولا بد أن الذعر الذي شعر به القادة المؤسسون للحركة من هذه الأفكار بقطع النظر عن قيمتها وأهميتها، قد عبّر في الواقع عن ذلك التناقض غير المرئي بعد بين النزعة لامتلاك القوة والنزعة لامتلاك الفكر. كانت قيمة الفكر متدنّية آنئذٍ في ساحة الصراع العنيف الذي انفجر مع الغرب عبر اغتصاب فلسطين، إذ رأى الكثير من الأحزاب القومية وحتى كثرة من مفكريها وكتّابها وسياسييها أن الصراع الحقيقي إنما هو الصراع الذي يجري على قاعدة القوة. ولم تكن حركة القوميين العرب آنئذٍ بعيدة عن هذه الأجواء، ولا بد أن استقبالها لحركة الجدل الفكري المفاجئة داخل مجتمعها المؤمن، قد أثارت في نفوس مؤسسيها إحساساً بدنو الخطر. وهذا تقليد ظل سائداً في معظم الأحزاب وخصوصاً الأحزاب الماركسية والشيوعية التي كانت تنظر بقدرٍ ما من الريبة لكل فكرة لا تقبل القياس على المسطرة الإيديولوجية.

كشف الاجتماع الموسّع القيادي في العام ١٩٦٣ إذن عن التناقضات الكامنة في قلب المجتمع المؤمن، وربما ساهم في بلورتها على نحوٍ غير متوقع. ولكن حبش ما أن اطلع على الوثيقة الصادرة عن الاجتماع حتى شعر أن المسألة لم تعد مسألة أفكار جديدة[١٦]. وقد عبّر عن هذا الإحساس الحقيقي في أكثر من مناسبة، مجسداً بذلك الحقيقة القائلة أن الجماعيّة الصارمة كانت شديدة الحساسية حيال الفكر. مثّلت هذه الاختلافات في تقييم التجربة السياسية للجماعة بعد زهاء عشر سنوات من تأسيس الحركة، وبشكل نادر، ذلك الانتقال الشفاف للصراع بين الروح العسكرية والروح السياسية داخل المجتمع العقائدي الصغير، من شكله الأدنى إلى أعلى أشكاله، بوصفه صراعاً رمزياً يجري وفي إطار الجماعية ذاتها، قصد التعبير عن المأزق الذي وصلته تلك

الرهبنة غير المنقطعة الجذور. وعندما يؤكد حبش أن المسألة برمتها لم تعد مسألة أفكار (وهو يطّلع على وثيقة الاجتماع الموسّع لعام ٦٣ الذي لم يحضره) فهذا يعني أن المفاجأة لا تكمن في نوع الأفكار المطروحة وحسب، وإنما في قدرتها على اختراق الروح العسكرية وخلخلتها بهدف الفوز بفرصة العثور على مخرج. إن التدقيق في الأفكار التي طرحها تيار محسن إبراهيم عبر كشلي - حواتمة (اللذين لم يكونا ضمن الإطار القيادي في هذا الوقت ولكنهما ساهما بحيوية عبر الاجتماعات الموسّعة في دعم إبراهيم) يكشف عن حقيقة المأزق. قد يكون اقتراح محسن إبراهيم الداعي إلى نبذ فكرة الكفاح المسلح في فلسطين واليمن، والاندماج بحركة عبد الناصر بوصفها الحركة الأكثر تعبيراً عن أفكار وأحلام الجيل الشاب، مثيراً للجدل وقابلاً للطعن، ولكنه مع هذا عبّر عن فكرة أهم لم يكن بالإمكان رؤيتها بتمعن في خضم ذلك الصراع المتفجّر، إذ إن ميول إبراهيم الليبرالية (حسب وصف حبش) قادته في النهاية إلى محاولة إجراء تعديل جوهري على شكل الانفعال بالأحداث، والانتقال بالجماعة السياسية من النزعة العنفيّة إلى العمل السياسي الجماهيري. بهذا المعنى فإن فكرته عن الاندماج في تيار جمال عبد الناصر تقوم على هذا الأساس وحده. بيد أن سعي محسن إبراهيم أخفق في نهاية المطاف إثر توصل الاجتماع القيادي الموسّع إلى تسوية ذات طابع شديد التوفيقية من أجل تفادي الانشقاق.

في هذه الأجواء كان باسل الكبيسي يتخذ قراره الجريء والمفاجيء بتجميد عضويته في الحركة ويغادر إلى الولايات المتحدة الأميركية. في هذه الأثناء سيبادر عبد السلام عارف الذي وطّد موقعه في السلطة بعد أن أزاح حلفاءه البعثيين، إلى الاتصال بالكبيسي عارضاً

عليه منصب وزير الخارجية. اتسم جواب الكبيسي على العرض بالرفض غير القابل للاستئناف، قاطعاً الطريق على أي محاولة محتملة لاستدراجه واحتواء موقفه من جانب سلطة عارف. لا بد أن باسل الكبيسي في هذه المرحلة من حياته السياسية قد شعر ـ وهو المثقف الأكاديمي ـ بالضيق والبرم من تلك الجماعية الصارمة التي فرضت عليه أن يتخلى عن كل حياة خاصة[١٧]، وكان قراره بتجميد عضويته والسفر لغرض الدراسة، ينطوي ضمناً على المعنى الرمزي لاسترداد حق الفرد في حياته الخاصة. ولم يكن هذا الحق ذا طبيعة يشتبه بها، ذلك أن رفضه لعرض عارف يؤكد نزاهة القرار ويدعم إمكانية الافتراض أن الإحساس ببلوغ الجماعيّة المترهبنة مأزقها الخاص والتقليدي، إنما كان الدافع الأكثر جوهرية من بين سائر الدوافع الأخرى. بكلام آخر، شق باسل الكبيسي طريقه وحده في ظلام المدفن باحثاً عن مخرج، بينما كان آخرون يفتشون عن المخرج ذاته عبر إحلال السياسة محل العسكرة في نسيج المجتمع المؤمن.

يتذكّر باسل الكبيسي طفولة حزبه[١٨] الذي وهبه شبابه، وقد يساعد استخدام هذا التذكّر على رسم صورة موازية للصورة التي رسمها حبش، وذلك يستدعي بالضرورة العودة إلى الوراء قليلاً، إلى ماضي حركة القوميين العرب لاستكشاف جذور تلك العسكرة التي طبعت بطابعها روح الجماعيّة المنشودة، والمرغوب بها كنمط من الرهبنة الحديدية المتجهمة والصارمة. ارتبطت هذه الطفولة بنشوء منظمة فدائية صغيرة اسمها كتائب الفداء العربي، هذه التي طالما سعت حركة القوميين العرب إلى طمس كل معرفة بها، وإلى نفي كل صلة معها، لأنها ارتبطت في الذاكرة السياسية للحركة بفكرة كونها منظمة إرهابية، أي الشكل الأعلى للعسكرة.

من المؤكد أن نكران الصلة بمنظمة الفداء العربي انطوى دوماً على قدرٍ من الإحساس بأن الحركة تخجل من ماضي طفولتها السياسية ولا تريد الارتباط به، لأنه يكشف على الأقل عن مستوى من الانفعال الذي استدعى تقديم أضحيات بشرية دون طائل. وشأن الكثير من الحركات السياسية، فإن التنصّل من مسؤولية دفع الأفراد إلى الموت في بعض مراحل النضال، غالباً ما يبدو مصمّماً لغرض تطهير الصورة المقدسة للحزب وإزاحة كل الشوائب من طريقها. وهذا ما فعلته الحركة أيضاً حين قامت بنكران الصلة بتلك المنظمة الصغيرة لأجل تبرئة تاريخها من مسؤولية روح الاستضحاء، الشائعة والمدعمة بكل أشكال الحث والتثقيف والدعوات للموت في سبيل المبادىء. إن باسل الكبيسي الذي سيرى من بعيد، من خارج الحركة، ذلك الماضي وقد تجلى أمامه في هيئة صراعات طاحنة في قلب المجتمع العقائدي الصغير، لا يكفّ عن التنديد به ولا عن التأكيد على وجود أدلّة كافية في كتابات الأعضاء السابقين والمنافسين السياسيين، تبرهن من بين ما تبرهن، على أن منظمة الفداء العربي لم تكن سوى الشكل الجنيني للحركة، وأن ثمة صلة لا يرقى إليها الشك بين الحركة والمنظمة. ويميط محسن إبراهيم اللثام عن هذا السرّ في كتابه: منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، إذ بوصفه عضواً سابقاً في اللجنة التنفيذية للحركة، فقد كان على معرفة مباشرة بفكرة تأسيس المنظمة، حتى أن حبش اشتكى مراراً من أن إبراهيم اتهم وبصورة سافر، تاريخ الحركة وجذورها وردّهما إلى الفكر الفاشي(١٩). بل إن حزب البعث رأى باستمرار في منظمة الفداء العربي، نواة تأسيسية لحركة القوميين العرب، واستناداً إلى عبد الفتاح الزلط فإن حبش وهاني الهندي كانا من القادة المؤسسين لكتائب الفداء العربي. وهذا ما يؤكده باسل الكبيسي

الذي استمع إلى الزلط ونقل عنه ذلك في محادثة شخصية ضمّنها كتابه. كانت الكتائب وليدة نكبة ١٩٤٨. إنها منظمة شبه عسكرية نذرت نفسها لتحرير فلسطين، ومعظم مؤسسيها كانوا من الشباب (في أوائل العشرينيات من أعمارهم) الذين تشيّعوا بأفكار سياسية متطرّفة من خلال تجربتهم المريرة كمتطوعين محاربين إلى جانب الجيوش العربية. لسوف يملي هذا الطابع شبه العسكري على الفصائل التي خرجت من رحم الحركة فيما بعد، أشكالاً تنظيمية ذات صبغة عسكرية شاملة.

في الجامعة الأميركية ببيروت بدأ كل من حبش والهندي بحث الخطط لتنظيم مجموعة إرهابية، ويبدو أن الحدّ الأدنى من برنامجهم هذا تضمن القيام بعمليات اغتيال للقادة العرب الذين أبدوا إذ ذاك استعداداً للمصالحة مع إسرائيل، ومن هؤلاء الملك الأردني عبد الله ورئيس الوزراء العراقي نوري السعيد. نظر الشبّان المؤسسون للمنظمة الفدائية إلى أنفسهم كمضحّين، يلعبون عبر التضحية دوراً طبيعياً من شأنه أن يفتح أفقاً للتوعية الوطنية في قلب المجتمع العربي المأخوذ على حين غرة بضياع فلسطين. لا يمكن في الواقع مساجلة هذا النمط من التفكير حتى في شكله الانفعالي، لأنه يستمد مشروعيته من مشروعية النضال لاسترداد فلسطين. ولذا، ودفعاً لكل سوء فهم، فإن المساجلة لا تجري مع فكرة التضحية في سبيل فلسطين بأي حال من الأحوال، وإنما مع النتائج التي أسفر عنها الانفعال بحدث، بضياع فلسطين، بما عنته هذه النتائج من ارتباك وتشوّش في تفهّم وابتكار الطرق والوسائل التي تعيّن على الفكر السياسي العربي المبادرة إليها مع وقوع حدث هلعي من هذا العيار. إن التضحية بالنفس هي الفكرة الأهم التي شكلت رافعة التأسيس للمنظمة على ما يذكر الكبيسي. ومع نهاية

عام ١٩٤٨ وما إن بدا أن المجموعة أصبحت مهيأة للعمل حتى اكتشفت المنظمة الوليدة أن هناك مجموعتين في سوريا مماثلتين لها من حيث الأهداف والفكرة، أي في ذلك النمط المألوف آنئذٍ من الاستضحاء الذي أطلقه الحدث الهلعي، وحيث أفاق المجتمع العربي بأسره على صدى ضياع فلسطين. ضمّت المجموعة الأولى جهاد ضاحي، صديق هاني الهندي وزميله في الأميركية بحلب، أما المجموعة الثانية فكانت تضمّ عدداً من اللاجئين السياسيين المصريين في دمشق.

رأت مجموعة بيروت المؤسسة لكتائب الفداء العربي، أن من واجبها أن تنظر بحذرٍ واحتراسٍ إلى أي خطوة محتملة للاقتراب من هاتين المجموعتين. وبدا مجرد التفكير بالعمل المشترك معهما أمراً صعباً من دون أن تتحقق خطوات تقارب ودمج، تؤدي في النهاية إلى قيام منظمة موحدة. وبينما انصبّ التفكير على البحث عن إمكانات التقارب، كان هاني الهندي يخطو بهدوء الخطوة الكبرى والضرورية مع المجموعة المصرية. بيد أن الهندي نفسه ومعه بعض رفاقه بالطبع من مجموعة بيروت، شعروا منذ اللحظة الأولى بوجود مصاعب جمّة مع ذلك لإقناع هذه المجموعة بالعمل المشترك، إذ أنها اتسمت وعلى طول الخط بكونها مجموعة إرهابيين محترفين بحسب تعبير الكبيسي. إن تجربتهم السابقة والمثيرة في مصر تؤيد هذا الانطباع القوي.

على الطرف الآخر بدت مجموعة بيروت أقرب إلى صورة مجموعة إرهابيين هواة، نظراً لأعمارهم وتجربتهم البسيطة. اتصل هاني الهندي بالمجموعة المصرية من خلال حسين توفيق الإرهابي المصري الشاب، الذي كان متهماً بتدبير محاولة اغتيال الوزير المصري السابق عثمان أمين. ولأنه وجد في الوطنية وممارسة العنف

أمراً متلازماً وبصورةٍ وثيقة مع التضحية، فقد انصرف كل تفكيره إلى ممارسة الإرهاب. سوف يلتقي هؤلاء جميعاً في آذار/مارس ١٩٤٩ من أجل بحث إمكانية الاندماج في منظمة موحدة، وفي هذا اللقاء مثّل مجموعة بيروت كل من حبش والهندي، بينما مثّل مجموعة دمشق جهاد ضاحي. أما المجموعة المصرية فقد أرسلت حسين توفيق. وفي هذا اللقاء المشحون بالآمال والعواطف الوطنية وربما الرغبة الحقيقية في عمل جماعي مشترك، جرى اختيار قيادة ثلاثية لم يكن حبش من ضمنها، وبذلك ضمن الهندي توحيداً فعلياً للمجموعات القومية وتمّ الاتفاق على اسم المنظمة الجديدة الوليدة: كتائب الفداء العربي.

فيما بعد سيتمّ توسيع إطار القيادة الثلاثية لتشمل حبش وعبد القادر أمير. كان أمير أحد أشهر المتهمين بحادث إلقاء قنبلة يدوية على النادي البريطاني في الاسكندرية، بيد أنه تمكن كما يبدو من الهرب مع زميليه مصطفى كمال الصنفراوي وعبد الرحمن مرسي من السجن ثم أخذوا طريقهم نحو سوريا ليجدوا فيها ملجأ آمناً.

في ٦ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٩ قامت كتائب الفداء بمجموعة من العمليات توّجت بمحاولة اغتيال المقدم سترنغ مراسل صحيفة التايمز البريطانية وأحد الموظفين البارزين في السفارة البريطانية، والمختصّ بشؤون القبائل العربية. وفي هذه السلسلة من العمليات ليس ثمة دلائل على وجود أي شكل أو بادرة على الاحتجاج أو الاعتراض من جانب القيادة الثلاثية والموسّعة وكذلك بدخول حبش وأمير، بل على العكس من ذلك يمكن الاستدلال من السياق المنظم للعمليات المتعاقبة، أن الاتجاه العام في كتائب الفداء، إنما يسير نحو تصعيد هذا الشكل دون سواه من العمل العنفي. ومع ذلك يمكن دعم الافتراض القائل أن الخلاف داخل القيادة الموسّعة

انصبّ بالدرجة الأولى على الهدف النهائي من دورة العنف التي أطلقتها المنظمة الوليدة، وهذا ما تؤيده الوقائع الخاصة بخلافات صيف ١٩٥٠. إذ بحلول هذا الموعد نشب صراع شبه مُعلن داخل المنظمة تركز في معظمه حول دور العنف. إن التساؤلات المبكرة التي طرحها أعضاء المنظمة وأنصارها حول جدول العنف وحدوده وأهدافه، والتي كان حبش شخصياً يؤيدها وربما يساعد على نحوٍ مباشر في إثارتها كما تؤكد ذلك سيرته الشخصية الموثقة، تفيد بصورة لا تقبل أدنى قدر من التجاهل أو التزوير، بأن الجماعة السياسية الصغيرة، الحالمة بعمل نضالي يزعزع أركان المجتمع العربي الراقد، والذي جرى اغتصاب فلسطين في لحظة من لحظاته العابرة ولكن المأسوية كذلك، قد تنبَّهت إلى المآل غير المتوقع الذي يمكن أن تصل إليه في نهاية المطاف، إذا ما استمرت في العمل السياسي على النحو ذاته، بحيث تغادر المنظمة لا محالة حقل السياسة كلياً لتدخل في حقل العمل العسكري الإرهابي، وهذا ما لم يكن أمراً محسوماً على الأقل من الناحية الفكرية. بكلام ثانٍ، كانت المجموعة المصرية المحترفة في العمل العنفي تقبض عملياً على مصير المنظمة الوليدة وتتحكم في شروط تطورها على أساس توجهها هي. وبالمعنى الرمزي، كان العنف الذي تسلّل إلى المنظمة الموحدة عبر مجموعة مصر، متقمصاً هيئة الشريك السياسي كما خيّل للهندي وحبش، يلعب لعبة ماكرة ومخادعة، فهو من جهته يعلن توافقه السياسي مع المجموعتين الهاويتين. ومن جهة أخرى، يدفع باتجاه اللّاسياسة، أي عرقلة وإعاقة كل تحوّل محتمل للمنظمة نحو العمل السياسي الجماهيري. كان العنف في أشدّ لحظات حنينه آنذاك لبيئته الوحيدة القادرة على رعاية نموّه، أي العمل المسلح والعنيف والذي لا يقيم وزناً للاعتبارات والحدود

السياسية السقيمة. ومن البدهي أنه عمل بخبث على استدراج المجموعتين الهاويتين إلى حقل عمله الخاص به. وبذا شعرت مجموعة بيروت ودمشق أنهما أصبحتا في المصيدة المصرية. في واقع الأمر أن التكوين التاريخي، الروحي والثقافي لمجموعتي بيروت ودمشق أقل ميلاً من مثيله المصري لتقبّل الإرهاب كوسيلة سياسية فعّالة، ويبدو أن الثقافة الشامية التي لا تخطىء العين رؤيتها في ذلك التكوين الفريد من نوعه لمجموعتي بيروت ودمشق، قد لعبت في الاتجاه الصحيح آنئذٍ. وإذا ما استخدمنا اللغة الرمزية في تحليل حراك الراسب الثقافي في إطار المجموعات الثلاث، فإننا قد نكتشف بُعداً جديداً للصراع الدائم حول مرامي ومقاصد العنف كبديل من السياسة. إن المصريين القادمين إلى بلاد الشام كلاجئين سياسيين، فرّوا للتوّ من السجن إثر عملية مسلحة، لا يزالون حتى ذلك الوقت تحت التأثير المباشر لصدمتين: صدمة الثقافة الشامية الأقل تقبّلاً بحكم تكوينها وميلها إلى العمل السياسي منها إلى العمل العنفي، وصدمة الفشل أو الإخفاق في بلوغ النتائج المرجوّة من العنف. ولكنهم مع هذا واصلوا الضغط على الحقائق الصلدة لأجل أن تطاوع حنينهم للاستمرار في العمل المسلح. في تلك اللحظات كان يمكن رؤية الارتطام الهادىء والسلمي وربما شديد السريّة، الذي جرى بين ثقافتين، ثقافة مصر الزراعية المحرّكة تلقائياً صوب حسم النزاعات بالقوة، وثقافة بلاد الشام الواقعة على مفترق طرق التجارة القديمة للشرق العربي، والمحرّكة صوب استخدام كل الأشكال المتاحة في العمل لحسم النزاعات، وبدرجة أكبر، صوب استخدام السياسة بما تتضمنه من مناورات ذات طابع عنفي، ولكن من دون أن تكون هي الشكل الوحيد والمنتصر. كان الفلاح المصري آنئذٍ يضيق ذرعاً بالتاجر الشامي ويكره ولعه وثرثراته

واستطراداته حول البدهيات. وفلسطين في إطار هذا الجدل، كانت بدهية في ذهن الفلاح المصري الهارب واللاجىء إلى بلاد الشام. بيد أن البدهية ليست أمراً قابلاً مع ذلك للإهمال أو التسليم، بل ربما تستلزم نقاشاً حاراً. أصرّ حسين توفيق وعبد القادر أمير في اجتماعات صيف ١٩٥٠ لكتائب الفداء العربي، على أن السبيل الوحيد الممكن والمتاح والملائم للنضال القومي في مثل هذه الظروف إنما هو العنف السياسي. على الطرف الآخر أبدى حبش والهندي بشكل خاص ومعهما أنصارهما في مجموعتي بيروت ودمشق قدراً أكبر من الممانعة في اعتماد هذا الأسلوب. على هذا النحو وجد الجناح المصري نفسه وجهاً لوجه مع الكتائب. كان العنف محاصراً ومأزوماً أمام السياسة التي تريد فكّ الارتباط به، لتعلن عن نفسها كشكل مستقل من أشكال التعبير. بينما أبدى العنف من جانبه ممانعة شديدة في إبقاء الزواج السرّي فعّالاً بينه وبين السياسة، وفي هذه الأجواء لم تُبْدِ بقية التنظيم حماسة تذكر لأفكار الجناح المصري الذي وجد نفسه شبه معزول داخل الجماعة السياسية الشامية.

إن حادث اغتيال أديب الشيشكلي يقع في قلب هذا الصراع في بُعده الثقافي غير المرئي بعد. كان العنف (الفلاحي) مأزوماً ومحاصراً، يفتش عن مخرج من ظلام المدفن أيضاً، لأن حريته الأسيرة هي في تصعيد مستوى الاستضحاء الطقوسي، فهناك سيجد خلاصه، بينما بدا النظام التضحوي الذي أرسته الجماعة الموحدة عبر عملية الدمج البطيئة والشاقة خاملاً في نظره وفوق ذلك لا يتيح له فرصة الإفلات من قبضته. ولذا انصبَّ كل تفكير الجناح المصري في كتائب الفداء، على إيجاد مخرج من هذا المأزق. لقد شعر أن المجموعتين الهاويتين، اللتين ظن لأول وهله

أنهما غدتا في شراكه إنما تقودانه قسراً إلى تنفيذ وعده طبقاً للطقوسية الجماعية للتضحية، أي أن يستضحي وفقاً لقواعد النظام الصارم. على أن الجناح المصري وجد نفسه في تلك اللحظات محكوماً وبقوة، برغبته في أن يكون متحرراً من ذلك التعهد. إن الاستضحاء في شكله الأعلى كان الحرية الوحيدة التي ينشدها للخروج من أسر الجماعة السياسية، التي طالبته بطلاق مُعلن وناجز مع العنف في طوره الفلاحي. ما لم تدركه مجموعة بيروت - دمشق، أنها إنما تطالب العنف ذاته بأن يتخلى عن كيانيته لصالح كيانيّة أخرى لم تكن بالنسبة له جذابة أو فعّالة، السياسة. عندئذٍ راح الجناح المصري (ورمزياً العنف) يفتش عن مخرج عبر حلفاء من خارج الجماعة السياسية لكي تساعده على تصعيد روحه الاستضحائية التي تقمَّصها. كان الحلفاء المحتملون والمقبولون جماعة من الساسة السوريين الراغبين في عمل عنفي ضد أديب الشيشكلي[٢٠]، ولكن من دون أن يكونوا هم الواجهة. تلاقت في هذه الأثناء رغبة الجناح المصري (العنف) مع رغبة هؤلاء، وانغمسوا في تدبير الخطط لتنفيذ عملية الاغتيال. في الواقع كان العنف كما مثَّله الجناح المصري قد دخل في طور تقمص الأضحية بعدما وجد نفسه محاصراً بمأزق السياسة والتساؤلات عن جدوى العمل المسلح وأهدافه. إنه يرغب في جعل الآخرين (أي مجموعتي الشام) يلعبون دور الأضحية، أي على التوسط بينه وبين هدفه (الزعيم) كما مثّله الشيشكلي. وعندما تعذّر ذلك وبات من الواضح أن مثل هذا المسعى أكثر تعقيداً مما تصور، ابتكر العنف وسيلة جديدة يغدو فيها هو نفسه الأضحية من أجل أن يكتسب حريته. هذه الحرية التي لم تكن إذ ذاك سوى الخلاص من أسر الجماعيّة المسيّسة، بدت هي الهدف الوحيد للجناح المصري.

اكتشف العنف ويا للمفارقة أن كيانيّته كانت تتضمن حيواناً يمكن التضحية به، أو حمله على لعب دور الوسيط في الصدام المرتقب. هذا الحيوان الرمزي لم يكن سوى العنف ذاته وقد غدا في تلك اللحظات مجرد أضحية ضلت طريقها، وحُكم عليها بأن تقطع الشوط كله حتى نهايته، على طريق الاستضحاء وافتداء النفس في سبيل الهدف الوحيد.

حدث الانفصال بين الجناح المصري وكتائب الفداء العربي على خلفية ذلك الحادث، والتعاون شبه المكشوف والأكيد مع مجموعة بديلة مثلتها شخصيات سورية لديها رغبة أقوى في التخلص من الشيشكلي بأسرع وقت. رمزياً مثّل التعاون مع المجموعة البديلة، تعبيراً عن رغبة الجناح المصري في جماعة سياسية توفر له فرصة المضي قدماً في الاستضحاء، واستطراداً، في إيجاد مخرج من ظلام المدفن. وحين وجدت المجموعة المصرية نفسها حرّةً عند انفصالها عن المنظمة الأم، وقادرة على تطبيق خطتها الداعية إلى العنف من أجل العنف، بل وتسير بخطىً حثيثة نحو التضحية، كان حيوانها (كبشها الذي تقدمه على مذبح المبادىء) ينفصل عنها في تلك اللحظات، ليقدّم نفسه طائعاً كبديل حيواني مقدس في إطار الطقوسية السياسية ذاتها. في ذلك العام ١٩٥٠ كُشِفَ أمر منظمة الفداء العربي والجناح المصري، فجرى البطش به، وانتهى فصل مرير في حياة المنظمة، الذي سيبدأ منذ الآن على أنه فصل طويل ومأسوي لإنكار وجودها برمته، والتبرؤ منه ونبذه وتجنب التعرّف على تاريخه. كانت التضحية عندئذٍ كما مارستها المجموعة المصرية تقوم لا بإفناء طرف منفصل للتوّ عن الجماعة السياسية التي رعته وسعت إلى دمجه في طقوسية سياسية جديدة، وإنما بإفناء هذه

الجماعة أيضاً. في صيف ذلك العام أعلن عن الموت السياسي لمنظمة الفداء العربي وتلاشيها عن المسرح.

شكلت لحظة تدبير عملية اغتيال أديب الشيشكلي منعطفاً حاسماً في حياة منظمة الفداء العربي، الطفولة البعيدة لحركة القوميين العرب، وفي حياة جورج حبش الذي اشتكى خلال اجتماعات القيادة الموسعة للمنظمة، من أنها لم تشقّ طريقها في صفوف الجماهير. جاء الحدث، إذن، ليساعد حبش شخصياً لا على حلّ هذه المنظمة والتخلص منها بسرعة، بل وكذلك في الإسراع نحو تأسيس منظمة بديلة عبر تطوير التنظيم وزجّه في عمل سياسي قصد التوغل في صفوف الجماهير، هذه التي لاحت له كمخلّص حقيقي. إنها يسوعه الناصري الذي سوف ينتفض من فوق صليبه وآلامه ويبدأ رحلة الخلاص.

وجد حبش نفسه وهو يباشر في تأسيس المنظمة الجديدة، على أنقاض كتائب الفداء العربي، أمام ثلاث مجموعات منظّمة جيداً داخل الجامعة الأميركية وفي الشارع السياسي اللبناني والعربي. في المقام الأول كان هناك الشيوعيون الذين حازوا إعجاب القوميين العرب في الجانب المتعلق بقدرتهم على زج وتحريك الجماهير. ولعل تجربة الحزب الشيوعي العراقي من بين سائر الأحزاب الأخرى، بدت هي الأكثر إغراءً، وخصوصاً بعد نجاح نضال الحزب ومعه الأحزاب الوطنية العراقية في إلغاء معاهدة بورتسموث. كان القوميون يجدون في هذا النشاط السياسي الناجح، أساساً صالحاً للدخول مع الشيوعيين في محادثات من أجل العمل المشترك، بيد أن هذه المحاولات سرعان ما دخلت طريقاً مغلقاً بسبب الموقف الذي اتخذه الشيوعيون من قضية فلسطين.

لقد بدا فكرهم في تلك اللحظات مناوئاً للفكر القومي ومتعارضاً معه. إذْ تمسك الشيوعيون بموقفهم المعروف من المسألة الفلسطينية، وإلى جانب هؤلاء كانت هناك مجموعة القوميين السوريين. وهؤلاء بدوا في نظر الحركيين الساعين إلى تأسيس منظمتهم البديلة والجديدة، أشدّ خطراً ربما من الشيوعيين، لأن هؤلاء كانوا ينادون بالقومية السورية ويهملون فكرة الوحدة العربية ولا يحبذونها.

مع المجموعة الثالثة وجد الحركيون إمكانية حقيقية للتعاون. كان حزب البعث (العربي الاشتراكي) يقدّم عبر أفكار العروبية والوحدوية قواسم مشتركة عديدة، ومع ذلك انفجر خلاف غريب من نوعه حول طائفة من الأفكار، إذ تركّز نقد الحركيين للبعث على مشاركته في اللعبة الديموقراطية (البرلمان). إن هذه المؤسسة في نظر الحركيين في العام ١٩٥٠، هي أداة لإلهاء الجماهير عن ممارسة العمل السياسي. وسوف تلازم هذه النظرة السطحية والمتعجّلة فكر حركة القوميين العرب طويلاً، قبل أن تتعرض مراتٍ ومرات لأشكال من النقد والتعديل، لكن أقسى نقد تعرض له البعثيون من زملائهم الجدد إنما جرى في إطار النقاش حول ما سُمّي بالمبدأ الليبرالي في اشتراكية البعث. إذ رأى الحركيون من دون تبصّر أن من المحال أن تكون هناك اشتراكية في العالم العربي ما لم يتمّ سحق الملاكين البرجوازيين سحقاً تاماً. وهذا الرأي بحسب شهادة باسل الكبيسي، طرحه حبش تحديداً في ندوة تدريبية للأعضاء المتقدمين في الحركة بتاريخ ٢٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٠. فوق ذلك كانت للحركيين مطاعن مبكرة في فكر البعث، تتصل بما اعتبروه نزعة لتقديس الأفراد القادة وتعظيمهم، وسنرى كم أن لهذه المطاعن من صدقية مدهشة؟ قد يكون النقد الموجّه للبعث من هذه الزاوية، أكثر أهمية من سائر الملاحظات الأخرى التي أبداها

الحركيون. وهو يحتفظ بهذه الأهمية نظراً لأن الوقائع التالية في سلوك البعث وتاريخه قد برهنت على أن هذا التقديس للقادة من الأفراد وإعلاء شأنهم على حساب الجماعيّة له جذوره العميقة، ولم يكن أمراً عابراً أو طارئاً وعديم القيمة كما يبدو لأول وهلة. إننا نعثر على أساس متين من بين أساسات أخرى أكثر صلابة لذلك النمط من الانقلاب في النظام التضحوي داخل حزب البعث، فبعد أن كان الفرد (عضو الحزب) يضحي بنفسه من أجل مبادىء الحزب، ويجري حثه باستمرار على تقديم نفسه كأضحية، أصبح مع وصول البعث إلى السلطة في موقع تغدو معه الجماعة برمتها مطلوبة لتقديم نفسها جماعياً كأضحية من أجله، وهذا ما يلخصه على أكمل وجه الشعار البعثي الشهير الذي بات مدوّياً في العالم العربي بأسره: [بالروح بالدم نفديك يا قائد]. إن الجماعة هي التي تعلن عن نفسها هذه المرة كمشروع أضحية، بعدما كان الفرد هو مصدرها. وهذا بلا ريب انقلاب استثنائي في النظام التضحوي يصعب فهمه من دون العودة إلى جذره الأصلي والحقيقي. لقد رأى الحركيون آنذاك أن تعظيم أي قائد لا بد أن يفضي في النهاية إلى إزاحة الجماعية ودفع الجماهير إلى الخلف، ليحل محلهما وينوب عنهما الفرد. وفي هذا السياق ركّز الحركيون على نقد محاولة ميشيل عفلق الفكرية الرامية إلى رفع مرتبة الحزب مفهومياً بحيث يغدو غاية في حدّ ذاتها، لأنهم لاحظوا أن الحزب ليس سوى وسيلة من الوسائل التي تلجأ إليها الجماعة لتحقيق أهدافها. كان الحزب في مفهوم البعث يحتل موقعاً قدسياً خاصاً، إنه بتعبير ماركس حزب بذاته ولذاته.

يصدر هذا النقد المبكر للبعث عن عقلية غادرت للتوّ تجربتها مع الإرهاب بثمن فادح، ولكنها لا تزال وثيقة الارتباط بتجلياته

العنفية. وربما كشف موقف الحركيين من ليبرالية السياسة التي اتّبعها البعث عبر مشاركته في البرلمان، عن فكر لا يزال يشعر بالنفور من الأساليب غير الحاسمة في العمل. وبرغم هذا فمن المؤكد أن الحركيين ظلوا أمناء لهذا النقد ونجحوا في بناء حركة سياسية ظلت هي الأخرى، بعيدة كل البعد عن أن توصم بتقديس قادتها. ثمة أهمية لهذا النقد على مستوى الوقائع، يمكن الاستدلال عليها من رؤية الأزمة التي سيواجهها البعث مع استلامه السلطة إذ ستتفاقم نزعة عبادة الزعيم ذات الجذور الستالينية على نحوٍ لا يتضمن أي قدر من المفاجأة، وتغدو صورة البعث السياسية متلازمة مع صورة ميوله ونزعاته لتعظيم قادته. بيد أن هذا التقديس يتضمن في الواقع (جذوراً محلية) ولم يكن نسخاً عن الستالينية كما ذهب كثيرون ممن يقولون أن البعث كان يحاكي في تجربته السياسية، تجربة خصومه العقائديين الستالينيين. إن هذا الجذر الخاص والمحلّي الطابع، يكمن في إيديولوجية البعث التي كانت ولا تزال وثيقة الصلة بثقافة مستمدة من التاريخ العربي، تمّت قراءتها في ضوء الحلم التاريخي المؤسّس على قاعدة انبثاق قائد مخلّص يقود الأمة نحو مجدها. وفي سبيل هذا القائد كان على الجماعة أن تحرث الأرض أمامه بالتضحيات الجماعية. على العكس من ذلك ستنعدم القداسة عند الفرد القائد في الحركة، ولكنها ستظهر مع تحول حركة القوميين العرب إلى فصائل مسلحة بدءاً من العام ١٩٦٩. آنئذٍ فقط أُعيد إنتاج القداسة التي تعرضت للنقد طويلاً، على أساس أن هذا هو التفكير المناسب عن النقد.

وجدت الجماعة الناشئة الحالمة بحركة قومية عربية أنها تقف في منتصف الطريق بين اغتراب الشيوعيين عن واقعهم العربي، وبين ماضوّية البعث واستلهاماته التاريخية المفضية إلى تقديس الزعيم.

وهذا اغتراب من نوع معاكس، رأى فيه الحركيون مصدر إعاقة حقيقياً أمام جماهيرية الحزب، ولذا اتسمت علاقتهم التالية مع كل من الشيوعيين والبعثيين بقدر غير قليل من التوتر. إن إعجابهم بالشيوعيين برغم موقفهم الملتبس من المسألة الفلسطينية كان حقيقياً لأن هؤلاء نجحوا في تقديم صورة عن أحزابهم بوصفها أحزاباً جماهيرية، ولكن هذا لم كافياً لاجتياز حاجز التباينات الفكرية والسياسية. الأمر مختلف مع البعث، فقد أمكن في النهاية تجاوز الكثير من الخلافات لصالح اللقاء مع القواسم المشتركة.

في النهاية سيقرر الحركيون تشكيل منظمتهم المستقلة: حركة القوميين العرب، وذلك عندما أخذ حبش زمام المبادرة عام ١٩٥١ وتقدَّم باقتراح إلى أعضاء اللجنة التنفيذية للعروة الوثقى، وهي جمعية أدبية ذات طابع أدبي/سياسي حقق فيها حبش أثناء انتخابات سابقة فوزاً ساحقاً على الشيوعيين والبعثيين، وتضمن الاقتراح الفكرة ذاتها، تأسيس منظمة سرّية ثورية. وبالفعل تمّت الاستجابة لاقتراح حبش وولدت حركة القوميين العرب في هذا التاريخ.

الهوامش:

(١) هذه الحركة لم تكن إلاّ في طورها الأول: منظمة الفداء العربي، النواة التي تجمعت حولها ثلاث مجموعات مهّدت الطريق في نهاية المطاف لولادة حركة القوميين العرب كما سنرى.

(٢) رئيس وزراء سوريا ١٩٤٩ ـ ١٩٥١: كانت مجموعة مصر تلحّ على ضرورة القيام بمثل هذا العمل. فيما بعد سوف يقال أن مجموعة مصر لم تكن سوى مجموعة من إرهابيين محترفين. انظر: باسل الكبيسي، المصدر نفسه، وسنعالج هذه المسألة في غير مكان من هذا الكتاب.

(٣) مطر، المصدر نفسه.

(٤) بعد الحادث جرى الطلاق السياسي بين الحركة ومجموعة مصر.

(٥) الكبيسي، المصدر نفسه.

(٦) نعني بالحركة هنا منظمة كتائب الفداء العربي التي سوف تتلاشى بعد الحادث لتمهد الطريق أمام ولادة حركة القوميين العرب.

(٧) الكبيسي، المصدر نفسه، مقدمة الكتاب.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) لم يكن عبد السلام عارف ناصرياً بالمعنى الدقيق للكلمة ولكن الانطباع السياسي الشعبي عنه قد يدرجه في إطار هذا التوصيف، وذلك نظراً لحماسته للوحدة مع مصر في هذه المرحلة.

(١٠) باسل، المصدر نفسه.

(١١) **الوسط**، العدد ١٩٦ في ١٩٩٥/١٠/٣٠، حوار أجراه في دمشق غسان شربل مع جورج حبش (حبش يتذكر: الحلقة ١).

(١٢) الأمين العام الحالي لمنظمة العمل الشيوعي في لبنان.

(١٣) سياسي يمني بارز.

(١٤) مطر، المصدر نفسه، ص ٧٧ والتعبير لحبش حرفياً.

(١٥) إن حبش يحرص في ذكرياته على نزع الصفة الراديكالية عن (خصومه) الفكريين في تلك الحقبة. ولا بد أن استخدامه للتعبير الآنف هدف مباشرة إلى الإعراب عن قدر ما من الازدراء على جري عادة تلك الأيام، حين كان تعبير ليبرالي يستخدم بقصد التقليد أو حتى التشيّع للخصم، بينما أخذ التعبير ذاته في أيامنا هذه معنى مختلفاً بكل تأكيد. انظر، حبش، حوار أجراه مطر، المصدر نفسه، داغر: **حبش يتذكر**، الحلقة ١ **الوسط**.

(١٦) حرفياً، انظر مطر، المصدر نفسه.

(١٧) وهو الشاب الارستقراطي الذي التحق بالحركة مخلفاً وراءه أسرة ثرية وحياة مترفة. والغريب أن كثرة من أمثال باسل كانوا أعضاء في الحركة، وخصوصاً من أبناء العائلات الشامية الغنية.

(١٨) انظر، الكبيسي، المصدر نفسه.

(١٩) حبش، حواره مع مطر، المصدر نفسه.

(٢٠) كانت الخطة تشمل أكرم الحوراني السياسي السوري البارز.



٣

الراهب والمتصوِّف

في هذه الفترة، سيظهر رجل غريب على المسرح السياسي وفي حياة مؤسّسي حركة القوميين العرب، ليلعب دوراً مثيراً في إعادة صياغة فكرهم ووجهات نظرهم وتصوّراتهم تاركاً تأثيره غير المحدود لا في هذا المقطع من طفولة الحركة، بل ربما في كل تاريخها اللاحق. إنه علي ناصر الدين[١] الرجل الذي أدهشت صفاته الشخصية كل مَنْ التقاه. لسوف يلعب هذا الرجل دوره كمرشد روحي لتلك الجماعة من الشبان الجامعيين، وبالمعنى الرمزي: دور الأب[٢] الذي كانت الحركة تفتقده منذ تجربتها مع كتائب الفداء العربي. كان علي ناصر الدين أحد القادة المؤسسين لعصبة العمل القومي، وقد وجد في الحركة إمكانية واقعية لخلق مجتمع صغير غير منفتح على المؤثرات الخارجية، مجتمع عقائدي أخذ كصورة مستقبلية للمجتمع العربي، أي على ما يجب أن تكون عليه صورة المجتمع العربي في مستقبله، بحيث يغدو كل عضو في الحركة، مثالاً لمواطن المستقبل[٣].

هذا التصوُّر كان ملائماً عاماً لجورج حبش وللقادة التاريخيين

للحركة، وهو يستجيب لصدى الحلم القديم الذي راودهم ذات يوم وهم يستعدون للردّ على الغرب الاستعماري. في هذه الفترة لم يكن حبش شيوعياً أو بعثياً، كما أن أفكاره القومية كانت لا تزال تختلط في شكلها الحماسي المنفعل مع التكوين الروحي له. وهو كرجل مسيحيّ أدرك منذ وقت مبكر في اللدّ(٤)، معنى انعدام الاهتمام بالسياسة في الوسط الاجتماعي المسيحي هناك، وجد أنه يميل تلقائياً نحو هذه الفكرة دون سواها. إن إنشاء مجتمع عقائدي مؤمن وصغير، يتم تحصينه بكل الوسائل من المؤثرات الخارجية يستجيب لتلك الروح المسيحيّة ويدعمها ويوفر لها الفرصة الكافية لتعبّر عن نفسها. لقد كانت الرهبنة تنبثق كحل ممكن في إطار مجتمع من هذا النوع، يغدو فيه كل فرد راهباً في محراب المبادىء القومية.

وجدت أفكار علي ناصر الدين صداها بسرعة في ذلك الوسط الشاب، الحالم والطموح والمتأهب لتأسيس حركةٍ جماهيرية ناشطة، طاهرة ومعقّمة. وبدت مسألة إنشاء المجتمع المؤمن أمراً مطابقاً بصورة مثالية لذلك الحلم الذي رصفته تصورات في غاية التشوش والانفعال، ولذا لم تكن هناك من مصاعب تذكر أمام هذه المهمة نظرياً. هكذا انغمس الراهب المسيحي مع زميله ومرشده الروحي في الآن ذاته المتصوّف (القومي والعصبويّ) في تأسيس ذلك المجتمع المستقبلي انطلاقاً من فكرة إنشاء مجتمع عقائدي صغير أولاً، تنعدم فيه كل حياة خاصة للأفراد الأعضاء، تماماً كما كان الحال ذات يوم مع المسيحية الأولى ومع الإسلام المبكر، وبحيث يغدو كل فرد مشروع أضحية. إن مثل هذه البداية، التي يلوح فيها إغراء الجماهير كنقطة جذابة في العمل السياسي، تعزّز الاعتقاد الأولي بأن حركة القوميين العرب قد عثرت أخيراً

على حلّ خاص بها لمشكلات الولادة العسيرة. سوف تعثر على نفسها وهويتها من جديد كحركة سياسية بالدرجة الأولى، وسيتوطّد انتقالها من منظمة ذات طابع عسكري، إلى منظمة ذات طابع سياسي جماهيري. إن ذكريات جورج حبش عن جماهير اللّد في حقبة الثورة الفلسطينية ١٩٣٦، كانت لا تزال تشيع في نفسه ذلك القدر من النشوة وهو يقطع الشوط الضروري باتجاه تأسيس حركته. كانت معرفته بالجماهير وهي معرفة شديدة العفوية والتلقائية في هذه المرحلة من حياته السياسية، تعمل في الاتجاه ذاته، أي توطيد الجوانب السياسية في الحركة ومنع انزلاقها نحو العمل العسكري المفتوح. إنه إغراء الجماهير الذي لا يقاوم والمصور دوماً على أنه المعجزة. حدث الانتقال عملياً في مرحلة ١٩٥٢ - ١٩٥٤ إبّان اندلاع الثورة المصرية وصعود نجم عبد الناصر. لكن الحركة مع ذلك أبدت ما يكفي من المخاوف والشكوك في هذه المرحلة، وخصوصاً بعد أن لاح لها شبح هيمنة العسكريين المصريين على السلطة السياسية. إن هذه الخشية المبكرة من نفوذ الضباط المصريين، عندما كان عبد الناصر لا يزال حينئذٍ في عدادهم حتى أزمة مارس[٥]، تدلّل على أن الحركة قد قطعت عملياً مع طفولتها البعيدة باتجاه الانتقال إلى «تنظيم ديموقراطي»، هذا بالرغم من إلحاح «المرشد الروحي» علي ناصر الدين، على أهمية وضرورة التكوين العقائدي المغلق، ولكن هذا القطع لم يكن نهائياً في الواقع.

إنه لمن المهم أن يتساءل المرء، عن المغزى الذي ينطوي عليه ذلك التراجع الدراماتيكي عن مثل هذه الميول والأفكار، على الأقل في المستوى الذي أفصحت فيه الحركة عن إرادتها الصريحة في الانتقال إلى حقل السياسة؟ إن هذه البوادر سرعان ما انطمرت أو تراجعت إلى وراء بفعل أجواء الاستبداد السياسي، التي كانت

تضغط في الحركة لصالح فكرة الانغلاق والتستر، مع أن الحركة كانت على وشك أن تغادر بالفعل عقلية «العمل الإرهابي» وتكريس نفسها كحزب سياسي. كانت هذه البوادر، إجمالاً، تساهم مع ذلك في الحياة الداخلية الفكرية للحركة في بلورة الهاجس الديموقراطي، أي ذلك القدر من الحساسية حيال كل بادرة في الوضع العربي نحو عسكرة السلطة، وهذا ما تؤيده واقعة لها أهميتها الخاصة في هذا المقام، فمع صدور أول مرسوم حكومي مصري بإلغاء الأحزاب، أبْدت الحركة تحفظاً شديداً حيال البديل المقترح للأحزاب الذي قدّمته حكومة عبد الناصر آنذاك: هيئة التحرير المرتبطة بالحكومة. بل وتؤيده وتدعمه بقوة أكثر الواقعة التالية: في عام ١٩٥٣ تمكنت الحركة من إصدار صحيفة (الرأي) كبديل ملائم لصحيفتها السابقة (الثأر). ثمة مغزى شديد الأهمية لهذا التحوّل في أسلوب التفكير، المترادف بالضرورة مع أسلوب العمل، ويكفي إمعان النظر في دلالة الاسمين اللذين حملتهما الصحيفتان. رمزياً تنتقل حركة القوميين العرب عبر الرأي من العمل العسكري بما هو ماضٍ، إلى العمل السياسي بما هو حلم بالجماهير والتلاقي مع إغرائها التاريخي. يؤكد حبش بنفسه هذا الانتقال من دون الإشارة بالطبع إلى مغزاه، إذْ أخبر مطر[٦] أنه كان (ورفاقه) في تلك الفترة مشدوداً إلى تعبير الجماهير الذي لم يكن له محتوى طبقي. إنه الإغراء الذي لا يقاوم للّغة السياسية الجديدة المُشْبعَة بروح النشوة القديمة. ولكن الجماهير التي كان حبش يحلم بها وهو يؤسس مجتمعه المؤمن، لم تكن سوى الجماهير الفقيرة البائسة المُعذَّبة بحسب التعبير الأثير لصحيفة الرأي، على أن هذا التفهّم العفوي للجماهير البائسة، سيضع الجماعة السياسية لا محالة في موقعٍ استعلائي يغدو فيه المجتمع العقائدي الصغير لا في

حالة تناقض مع المجتمع الحقيقي، وإنما كذلك في حالة تنافس تبتعد معه الجماعة السياسية باستمرار عن المجتمع الذي تعيش الجماهير البائسة في كنفه. وما دامت هذه الجماعة لا ترى في نفسها إلاّ صورة مستقبليّة عن المجتمع، وما دام المجتمع نفسه هو مجتمع جماهير فقيرة، بائسة ومُعذَّبة، فإنه الخلاص لن يكون ممكناً إلاّ في تخلّي هذه الجماهير عن مجتمعها والدخول في المجتمع العقائدي الصغير.

إن التعديل الجوهري في سلوك الحركة، في ضوء هذا التفهّم العفوي والتلقائي لحالة الجماهير، يكمن مع ذلك في كونه يجري داخل السياق ذاته لانتقال الحركة من الثأر إلى الرأي، أي أنها تنتقل في عملها لجذب الجماهير إلى المجتمع المؤمن بواسطة الفكر لا بواسطة القوة، وهذا تعديل فائق الأهمية من دون ريب. يمكننا مع ذلك أن نلاحظ معنى التسامح، الذي ينطوي عليه هذا التعديل بالنسبة للموقف من المجتمع الحقيقي، عبر تحليل لغة الخطاب السياسي الجديد. إن مفردات مثل: مُعذَّبة، فقيرة، بائسة، آلام الجماهير، تصدر عن روحية مسيحية كانت لا تزال قوية، ولكن مُضمرة وغير مرئية بعد، مع أنها قابلة للتطوير كروحية سياسية ستطبع بطابعها تاريخ الحركة تالياً.

ربما تجاوز تأثير الثورة المصرية في الحركة كل الحدود المتوقعة. فقد وجدت الحركة نفسها تستبدل الجناح المصري الإرهابي، بقوة سياسية كبرى صاعدة تطلبها إلى التحالف الوثيق، ومن شأن ذلك أن يوطّد الروحية الجديدة التي انبثقت من قلب اللغة السياسية. إن الجناح المصري الإرهابي الذي صادفته الحركة على طريق طفولتها القاسية، يخلي مكانه في إطار هذه اللغة لمركز سياسي ضخم يَعدها

وهي يافعة بالدعم المالي والثقافي، وعملياً من أجل مساعدتها على جعل الانتقال نهائياً وناجزاً. كان حبش في هذه الآونة هو نفسه رئيس تحرير جريدة الرأي، التي سوف تركز كل اهتمامها على القضايا السياسية(٧).

ترسم هذه الصورة اعتماداً على أقل قدر ممكن من الوقائع الجافة، إطاراً عاماً للأرضيات السياسية التي كانت الحركة ترصفها لنفسها على طريق تكريس وجودها كحزب سياسي، وهي تبيِّن أن هذه الأرضيات كان يمكن لو توافرت أجواء العمل السياسي في العالم العربي في تلك الحقبة، أن تكون أساساً صلباً لنشوء حالة سياسية قوية وفعّالة، تنعدم فيها وتتلاشى، ربما نهائياً، تلك الروح الإفنائية للفرد عند (انطوائه في حزب). بل لتمَّ تعطيل ذلك النظام التضحوي الذي لا يكف عن تقديم الفرد كقربان داخل هذه الحالة. بكلام آخر، تدلّل هذه الوقائع على أن الحركة جاهدت في سبيل توطيد هذا الانتقال وجعله نهائياً، وبذل قادتها أقصى ما يستطيعون على طريق تمكين أنفسهم وحركتهم من العمل الجماهيري، العلني أو شبه العلني قصد الوصول إلى محيط المجتمع الحقيقي، والتماس مع نسيجه الاجتماعي والفكري أملاً في أن يفضي ذلك إلى تكريس وضعيتها الجديدة كحركة سياسية. إن احتقار البرلمانية أو ازدراء الليبرالية كانا قابلين للمراجعة وربما النقد والتعديل في سياق هذا المسعى الحثيث، بيد أن طائفة من الظروف المحيطة بالحركة عملت في الاتجاه المضاد. وسوف تجد الحركة نفسها في وقت لاحق مرغمةً مرات ومرات على الارتداد إلى وضعية ما قبل سياسية، بسبب الضغط الذي راح الواقع السياسي يسلّطه عليها. كانت ممانعة الواقع السياسي العربي في قبول الحالات والظاهرات السياسية، شديدة ومُحبطة، ومع ذلك فقد

شهدت الحياة السياسية في حقبة الخمسينيات وما بعدها بقليل صعوداً مثيراً للقوى والجماعات الناشطة في مختلف ميادين الفكر والعمل والعقائد. كان حبش يعتقد أن حزب البعث الذي جرى النظر إليه في ما مضى كمجال مفتوح أمام الحركة، ورأى فيه شطر من قادتها مناسباً وملائماً لنوع من التلاقي مع القواسم المشتركة التي يعرضها، ونظراً أيضاً لمنطلقاته القومية ونقده للنظام العربي (بينما رأى فيه شطر آخر على أنه يفتقد الحديدية التنظيمية ظل في الواقع أقل ميلاً «للعمل الإرهابي» طوال هذه الحقبة، لأنه كما يلاحظ حبش: لم يَعشْ الحالة الانفعالية كما عاشها المؤسّسون الفلسطينيون لحركة القوميين العرب. والآن وقد غدت الحركة نفسها أقلّ ميلاً مثل حزب البعث للعمل العسكري، فإن المجال المفتوح بات يوفر الفرصة المثالية لنمط من الاحتكاك الفكري الخلاق للقومية العربية وتعبيراتها السياسية الصاعدة، بديلاً من التنافس العدائي، في مثل هذه الحالة كان يمكن المضي قدماً نحو توطيد حياة سياسية تقوم على هذا الأساس لو توافرت الأجواء المناسبة وتوافرت الإرادة كذلك. إن كل هذه الآمال كانت تتبدّد مع اندفاع الدفع العربي تدريجياً نحو حديديّة مفاجئة، إنه يتصلّب في الآن ذاته الذي تغدو فيه الحركات السياسية أكثر ميلاً إلى المرونة، وربما الاندراج في اللعبة الديموقراطية، وعلى هذا النحو كان الواقع يلعب لعبته الماكرة مع الحزب السياسي العربي ويرغمه على الانكفاء إلى وضعيته السريّة، أي إلى الارتداد إلى حالته ما قبل السيّاسية. في هذا السياق يأتي إغلاق صحيفة الرأي ليعبّر عن مآل التحول وحدوده.

إذا كان العمل الإرهابي الصادر عن المجموعات السياسية السريّة يجد في بيئة من هذا النوع، بيئة مثالية لنموّه ولتخلّصه من مأزق

الانصياع إلى السياسية بما هي تعبير عن الحراك الاجتماعي في سبيل تطوير شكل التنظيم الإنساني السائد للنظام الاجتماعي، فإن العنف يجد تجسيده في هذا النمط من الحراك دون سواه. جاء إغلاق «الرأي» ليعبّر رمزياً عن ممانعة الواقع السياسي العربي الشديدة والعنيفة، لإمكانية انتقال حركة القوميين العرب من حالتها الماقبل سياسية إلى حالة جديدة تتكيف بموجبها مع الحاجة الفعلية القائمة في داخلها وفي الواقع العياني، لأن تقوم بتغيير جوهري في رؤيتها الفكرية لعلاقات القوى الاجتماعية ولشكل التعاطي مع الموضوعات التي تطرحها. كانت حاجة الحركة للانتقال من تفهّمها الشعبوي، للسياسة بوصفها أهازيج وشعارات صاخبة ومدوية من عيار (دم. حديد. نار) شعار الحركة الشهير في طفولتها، حالة حقيقية، ذلك أن بناء المجتمع المؤمن يتطلب درجة أعلى من القدرة على صياغة خطاب مفارق لخطاب المنافسين السياسيين: البعث، الشيوعي، الأخوان.. الخ. بيد أن تأسيس وإنشاء مثل هذا الخطاب ظل يرتطم بعوائق جديّة. في هذه المرحلة كان إغراء الجماهير عالياً، ولكن قدرة الحركة على الاستجابة له أصيبت بالشلل تقريباً مع ممانعة الواقع السياسي العربي، ولذا انصبّ البحث برمته على إيجاد مخرج للجماعة السياسية التي أحكمت إغلاق الباب على نفسها استجابة لشروط بناء المجتمع المؤمن البعيد عن المؤثرات الخارجية. كان جمال عبد الناصر يلوح للحركة في هذه الأجواء، وبالمعنى الرمزي التجريدي، بمثابة مخلّص جاء لإنقاذها خصيصاً من مأزقها الذي وصل إليه السعي الحثيث وراء الحالة المفارقة، هذه الحالة التي طالما شكلت هاجساً قويّاً لمؤسسي الحركة في سجالهم الطلابي مع البعث، والقومي السوري، والشيوعي، إذْ ما الذي يدعوهم إلى إبداء الممانعة الصريحة من

دخول هذه الحركات السياسية، وثمة قوى ترفع الشعارات ذاتها تقريباً التي يحلم بها الحركيون، لو لم يكن السعيّ وراء الحالة المفارقة هو الذي تحكّم بموقفهم باستمرار؟

لم يكن أمام الجماعة السياسية من حل ممكن وواقعي لمأزقها، سوى التفتيش من جديد داخل حيز السياسة عن رافعات واقعية تنتشلها من أزمتها الخانقة. وفي هذا الحيز المضطرب، والمشوش، كان خطاب عبد الناصر الحماسي والمشحون بالوعود والمفارق أيضاً للخطاب السائد، هو الرافعة الكبرى التي تعيّن على الحركة أن تجد فيها خلاصها. في تلك الآونة ومع تعزّز علاقات الحركة بجمال عبد الناصر، أصبحت إذاعة صوت العرب واحدة من أهم وسائل حركة القوميين العرب في الاتصال بمؤيديها وأنصارها في عمان وبيت لحم وأريحا والقدس. إنها الآن تعيش على جماهير عبد الناصر، التي رأت إلى الحركة بوصفها حزبه غير العلني، وأصبح والحال هذه كل محب لعبد الناصر حركياً بالمعنى السياسي، يسهل بالضرورة جذبه إلى أي شكل من أشكال العمل السياسي الجماعي ولكن دون اندراجه في التنظيم. كان إغراء الجماهير الذي جذب الشباب الحركيين إلى السياسة بدلاً من الإرهاب، يتحقّق مع صعود نجم عبد الناصر، لقد وجدوا فيه أباً سياسياً جاء في اللحظة المناسبة لإنقاذ الحركة من أزمتها، تمهيداً لإنقاذ الجماهير المعذبة والبائسة، ولكن لئن كان عبد الناصر قد قدّم للحركة أفضل حلّ ممكن لإخراجها من أزمتها، فإن معضلة الخطاب السياسي ظلت شائكة بعض الشيء. كانت الحركة لا تزال تتلعثم بلغة سياسية ركيكة وقديمة، تنبثق من داخل بُنْية تنظيمية تمتّ بألف وشيجة ووشيجة لماضيها البعيد، تلك البُنْية الملائمة للرعيل الأول المؤسس، (ولكنها لم تكن ملائمة لأجيال شابة وجديدة تعد بها تجربة العلاقة مع

الأب السياسي) ستظل حتى سنوات تالية مشكلة مستعصية على الحل، وستثير أمام المؤسسين مشكلات لم تكن في الحسبان.

بعد قيام الوحدة في ٢٢ شباط/فبراير ١٩٥٩ بين مصر وسوريا، ستطرح قيادة الحركة على نفسها السؤال الحرج الآتي: ما الذي تبقى أمام الحركة بعد أن تبلورت قيادة عبد الناصر كزعامة عربية قومية؟ إن نقاشات حقبة ما بعد الوحدة بقليل، ثم بعد سنوات من إخفاقها، تفصح عن مستوى من الارتباك حيال النتائج التي أسفرت عنها تلك اللحظة من العثور على المخرج من ظلام المدفن الجماعي، الذي آل إليه المجتمع المؤمن ونظامه التضحوي الصارم والحديدي. فإذا كانت الحركة قد اكتشفت نفسها مع ظهور عبد الناصر في المسرح السياسي، وتبنيها لخطابه وسياساته وحتى معاركه المحلية والإقليمية، فإن البقاء على مسافة متأرجحة بين الاندماج والاستقلال عن مشروعه، لم يعد أمراً مبرراً ومقبولاً خصوصاً مع حدوث تبدّل كلّي في صورة المجتمع المؤمن الذي جهدت في تأسيسه، إذ لم يعد عصبة مختارة[٨] ومُنتقاة من خيرة الشبان المضحّين، بل غدا حيزاً سياسياً شديد الاتساع يجد فيه كل معجب بعبد الناصر، نفسه وقد عُدَّ قومياً وحركياً ربما. وبقدر ما لاح ظل الزعيم بوصفه المخرج من الأزمة، فإنه لاح كذلك بوصفه شكلاً جديداً من أشكال تجلّيها داخل المجتمع العقائدي، وهذا ما يفسر الكثير من أسباب الارتباك في الإجابة عن السؤال الآنف، والذي خرجت منه الحركة بتسوية جديدة، توفيقية الطابع، حفاظاً على تماسك العصبة المؤمنة المؤسِّسة. تلخصت هذه التسوية بتقديم جواب يقول بأن التجربة الناصرية تفتقر لوجود تنظيم سياسي خاص بها، باستثناء وجوده في مصر، أما على مستوى العالم العربي، فإن عبد الناصر يفتقر إلى حزبه الخاص به، ولذا فمن

الضروري الاستمرار في الحفاظ على استقلالية الحركة تنظيمياً عن عبد الناصر، ولكن مع الاندراج كلياً تقريباً في استراتيجيته، وحتى تبني معاركه السياسية، أي عملياً الحفاظ على المسافة المزدوجة تعبيراً عن اللغة المزدوجة: لغة ماضي الحركة وكتائبها الفدائية ولغة عبد الناصر.

كان هاجس الحفاظ على المجتمع العقائدي الصغير، يعمل بقوة لا نظير لها باتجاه الإعلاء حتى أقصى درجة ممكنة قدسية، من شأن هذا المجتمع، وجعله في المرتبة ذاتها التي يحتلها المجتمع الحقيقي في مشروع عبد الناصر. بكلام ثانٍ، أصبح هاجس الحفاظ على المجتمع العقائدي، التجريدي، أكثر أهمية من المجتمع الواقعي الذي يجري مشروع التغيير في قلبه آنئذٍ. وبفضل هذا الهاجس أمكن للحركة أن تبادر إلى إحباط كثرة من المحاولات الرامية إلى حلّ تلك العقدة في السلوك الانتهازي للمجتمع العقائدي الصغير، الذي يريد العيش في بيئة الجماهير الناصرية متشبّعاً من عطر إغرائها، وفي الآن ذاته، منغلقاً ومنطوياً على نفسه حين يتعلق الأمر بعلاقته مع الزعيم السياسي لمشروع التغيير.

لنعد إلى الوراء قليلاً لتبيان نوع الإشكالية القائمة.

في ١٠ نسيان/أبريل ٥٧ تم حلّ حكومة سسليمان النابلسي الوطنية في الأردن. كان ردّ فعل الحركة ببساطة المواجهة العنفيّة، إذ راحت تقوم بتنفيذ سلسلة من خطط التفجير بالقنابل. ما الذي يعنيه ذلك؟ يعني ذلك أن الحركة عشية الوحدة المصرية ـ السورية التي وفرت لها أكبر فرصة للتوسّع الجماهيري، بادرت إلى استرداد ماضيها المسلّح مع أول اشتباك سياسي، متخلّية عن كل ما اكتسبته من مفردات وأفكار جديدة، ومن أداء سياسي لفكرتها البسيطة

والعفوية حتى إنها الآن تستعيد طفولتها وتستذكر رمزياً حالتها ككتائب فداء، بما يقتضيه ذلك من استرداد مماثل للخطاب القديم. استعادت حركة القوميين العرب لغة الماضي في اللحظة ذاتها التي كان فيها عبد الناصر يستعدّ لنقل العرب من عصر التجزئة إلى عصر الوحدة بأسلوب سلمي. في الواقع العملي لم يتكرّس الطابع الناصري للحركة مع حقبة الوحدة المصرية ـ السورية، ولكن فريقاً من داخلها هو الذي راح يحثّ على اللحاق بالتجربة والاندماج في استراتيجيتها. كان ثمة من يحاكي هذا النداء الملحّ، ويحاول تجربة إمكانية التماهي الانتهازي مع لغة عبد الناصر، وفي المآل الأخير، بدا أن لغة قديمة تعود للانتصار مع عصر الوحدة: لغة السحق والقبض بزمام من حديد وخنق التحركات البورجوازية[٩]. لا بد أن هذه اللغة كانت تلائم روح كتائبيّي الفداء العربي القدامى، الذين كانوا يشعرون بالحنين لماضيهم المسلح وقد رغبوا بقوة باسترداده، وها هم يحثّون عبد الناصر الذي صنع الوحدة سلمياً، على اللجو إلى السحق، والخنق، ويا للمفارقة، وكأنهم بذلك يعبِّرون عن حقيقة انشدادهم إلى ماضيهم. عندما صدر مرسوم ١٢ آذار/مارس ٥٨ أي بعد شهر واحد فقط من الوحدة، والذي قضى بحل كافة الأحزاب السياسية في سوريا، طفقت الحركة عبر اللغة المنتصرة تتحدث عنه باعتباره خطة مهمة لبناء منظمة سياسية صالحة للدفاع عن الوحدة. في تلك اللحظات نسيت الحركة أنها مَنْ تحدث عن هيئة التحرير التي طرحها عبد الناصر كبديل من الأحزاب المصرية، بلغة شكاكة، حذرة ومتحفظة. طرأ إذن تغيّر مثير على تفكير الحركة، قطع عليها فرصة التطوّر والانتقال من حزب لجماعة مؤمنة منغلقة على المؤثرات الخارجية، إلى حزب سياسي منفتح على علاقات المجتمع الحقيقي

وتياراته ولغته التي يفهمها، وهو تغيُّر سيكون من شأنه في مرحلة تالية ـ كما سنرى ـ أن يعيد العلاقة مع عبد الناصر (ورمزياً مع الأب السياسي للحركة) إلى لحظة من التوتر تنتسب للماضي وليس إلى المستقبل. إنها منذ الآن تكرّس نفسها كمنظمة حديدية مهمتها حراسة تجربة جديدة بأدوات قديمة. وكما حدث لها من قبل حين انفعلت بالحدث الهلعي الفلسطيني، فإنها تنفعل بالحدث الناصري من دون أن تعطي لنفسها حق الإصغاء إلى النداء الصادر عن رغبة مجتمعها المؤمن، بتأسيس وضعية مفارقة جوهرياً ـ لا شكلياً. لم تكن هناك في ضوء هذا الانفعال بتجربة عبد الناصر والانتشاء بها، أي بوادر فعلية لإنشاء خطاب مفارق، يبادر إلى الدفاع عن المجتمع الحقيقي المحروم توّاً، وعبر مرسوم آذار/مارس، من حق امتلاك حياة سياسية، بل على العكس من هذا كانت هناك رغبة أكيدة في تبرير سلوك الأب حيال مجتمعه باستخدام اللغة الرمزية في فهم إشارات السياسة. إن زعامة ناصر نفسه سوف تكون إغراءً من نمط مغاير يفرض إيقاعه على الأبناء الحركيين بحيث يمكن إعادة إنتاج صورته في المستقبل. وهذا ما سيحدث تالياً عندما تتحلّل حركة القوميين العرب إلى عناصرها الأولية، وتنهض على أنقاضها فصائل فلسطينية مسلحة تحمل الاسم نفسه: الجبهة، وفيها الزعيم نفسه، الذي يتسمّى هذه المرة بـ«الأمين العام». هذه الفصائل ستُتيح تركيبتها التنظيمية والسياسية أن يلعب الفرد [داخل الجماعة الجديدة] التي انتقل إليها، وفي ضوء خبرته وقدرته على استعادة صورة الزعيم (الأب) وإيقاع نفوذه وخطابه الإنشائي الحماسي، دور الزعيم بكل ما يتطلبه ويستلزمه ذلك من تماهٍ مع الصورة المأخوذة مباشرة من الذكرى القديمة لعبد الناصر. سوف تقوم الفصائل الفلسطينية الخارجة من رحم حركة القوميين العرب

بإنتاج زعامة فلسطينية هي صورة طبق الأصل تقريباً، عن ذكرى الأب. رمزياً ستجري عملية مموهة ببراعة لتمزيق صورة الأب، الزعيم القديم الذي قدّم نفسه رمزاً للأمة، لكي تتوزّعها جماعات جديدة مؤمنة ومتعصبة، منغلقة ومسلحة، فتغدو كل جماعة ممتلكةً لعبد الناصر الجديد ولكن ليس الناصري، بل الماركسي، وشبه الماركسي، والمتلعثم بالماركسية، وشبه البعثي أو القومي، وبطبيعة الحال لعبد الناصر آخر يصعب نسبه لإيديولوجية بعينها. إنه خليط من أفكار ومفهومات نظرية وسياسية، مُشْبعة بخطاب إنشائي حماسي يُصعَّد من فلسطين شعرياً، حتى أقصى درجة ممكنة بحيث لا تغدو وعياً بل جملة مقدَّسة تتلى في المهرجانات الصاخبة. إن الجبهة الديموقراطية العامة، وجبهة التحرير، وجبهة النضال الشعبي، والجبهة العربية، أي إجمالاً كل الجبهات الخارجية من رحم الحركة لا تقوم باستنساخ الاسم ذاته، ولا صورة الأب ذاته، وإنما شكل المجتمع المؤمن أيضاً، ذلك المجتمع الذي كانت تعيش في كنفه طفولتها المعذّبة وهي تحلم بمغادرته والفرار منه. وحين اكتشفت المخرج بنفسها في ظلام المدفن، سارعت تحث الخطى خارجه، ولكن لتؤسس مجتمعها الصغير، والمغلق، ويا للمفارقة. كان عبد الناصر في تلك السنوات من اللقاء الحميم بين الحركة وأفكاره السياسية مشروعاً لخلق أب يُحاط في حياته بكل التقديس اللازم، من أجل أن يكون قابلاً للالتهام من قبل الأبناء، لافتراسه رمزياً وتقمّصه، بحيث تحلّ روحه في نهاية المطاف في جسد الأمين العام الجديد للجماعة المؤمنة الجديدة. إن عبد الناصر هذا، الذي لاح ظله ذات يوم في طريق حركة القوميين العرب، ثم راحت أطيافه قبل رحيله بقليل، تسهر عند مهد الجماعات الخارجة على سلطة الجماعة ونظامها التضحوي، أي الفصائل المسلحة الخارجة على

مجتمعها المؤمن، كان بامتياز حلاً فعّالاً استخدمته الحركة لمعالجة مأزقها، أزمتها الخاصة وحسب. ومن هنا انعدمت كل فعالية حقيقية في جدل العلاقة معه، لأنها علاقة لم تُصمَّم على أساس استلهامه كمشروع عروبي تاريخي، بل استلهامه كمشروع زعامة قابلة للمحاكاة في مجتمع عقائدي صغير لايني ينقسم على نفسه مع كل أزمة، لينتج في سياق حراكه السياسي الصورة ذاتها للزعيم.

ذلك هو عبد الناصر الوحدة المصرية ـ السورية ٥٨ الذي ارتبطت به حركة القوميين العرب: إغراء الخروج من أزمة الجماعة، عبر التوغل عميقاً في صفوف الجماهير، وهي بلا أدنى ريب جماهير عبد الناصر. ولئن بدا إغراء التوغل في قلب هذه الجماهير، اختراقها وجذبها إلى المجتمع العقائدي، قابلاً للتصعيد الشعريّ والرومانسي في الخطاب، إلى الدرجة التي تغدو معها هذه الجماهير كما لو كانت خالية الوفاض لا شغل لها سوى انتظار مخلّصها، يسوعها العروبي، القومي، الناصري، فإن الوسيلة المستخدمة لهذا الغرض لن تكون سوى وسيلة انتهازية مكشوفة. يتهم حبش تيار محسن إبراهيم بأنه كان تياراً ليبرالياً[١٠]، وأنه لم يحضّ على الاندماج بالتجربة الناصرية إلاّ من هذا المنطلق، ليس من منطلق يساري (ماركسي ـ لينيني). بكلام آخر لم يكن ثمة تفكير راديكالي في مسألة التحالف مع عبد الناصر، بل كان هناك موقف ليبرالي، يريد التحلّل أو التخلص من الحركة بحجة الاندماج بالتجربة الناصرية.

ثمة دلالة رمزية شديدة الأهمية تعرضها علينا وقائع هذه الفترة من التجاذب داخل الحركة حول الموقف من التجربة الناصرية، إذ كان

هناك تياران رئيسيان يتصارعان في الخفاء. تيار محسن إبراهيم وأنصاره، وتيار حبش ـ الهندي ـ الخطيب، ولطالما جرى التوصل إلى تسويات توفيقية مع كل احتدام في الأزمة، بيد أن حدث الانفصال (إخفاق الوحدة) أصبح هو المحرّك الجماهيري[١١] وليس الوحدة. تلك هي الدلالة الرمزية المثيرة التي انبجست أمام الحركيين: فمع إخفاق الوحدة وقفت الحركة في مقدمة التيارات السياسية المقاومة للانفصال، وهذا ما أتاح لها أن تنعطف بسرعة مدهشة نحو اتجاه شعبويّ، سيكون من شأنه تغيير الطابع النخبويّ لمجتمعها العقائدي بصورة غير متوقعة، ولتغدو بالتالي قوة سياسية كبيرة لا حزباً صغيراً منغلقاً. لم يعد ذلك المجمع العقائدي، المنغلق، يتسع لنخبة من أبناء الطبقات الميسورة والثرية (أبناء الكزبري، القوتلي، أو أبناء عائلات شامية عريقة مثل عائلة محاسن) بل غدا منذ الآن يعج بأبناء عائلات مدقعة الفقر وبعمال وحرفيين وفلاحين. حدث ذلك كله في لحظة إخفاق الوحدة ولم يحدث في لحظة انتصارها. على أن المفارقة ما لبثت أن تبدت في شكل آخر، إذ أفضت نتائج الانفصال إلى فتح باب السجال الفكري الصاخب حول خيارات الحركة الناصرية. ومسألة الاشتراكية العربية، أو الطريق العربي إلى الاشتراكية، كانت بطبيعة الحال موضة تلك الحقبة، وحين بدأت حركة القوميين العرب تتحدث بهذه اللغة اليسارية، كان جزء من جسمها القيادي النخبويّ يهترىء ويتساقط خارجها معلناً رفضه الاستمرار في مجتمع عقائدي تبدّلت عقيدته على حين غرّة. وهذا الجزء من الجسم السياسي مثّله أبناء العائلات الثرية، وهم إجمالاً من مثقّفيها المرموقين الذين كانوا ذات يوم مثال التضحية والقدرة على نبذ إغراء الحياة الخاصة. يؤكد محمود[١٢] سلامة هذه الوقائع ويضيف

«إن الحركة ظلت خلال مرحلة الوحدة المصرية ـ السورية تنظيماً نخبوياً، وإن الانعطاف بهذا الواقع لم يحدث إلاّ في مرحلة الانفصال» ما الذي يعنيه هذا؟

لا بد للجواب من أن يتجه إلى الفكرة الأساسية التي انطلقت منها فرضية التحليل: إن أزمة المجتمع العقائدي لم تكن أزمة عابرة يمكن الخروج منها بتسويات هنا وضغوطات هناك، وهي فوق ذلك لم تعد ـ مع ظهور الأب السياسي ـ مجرد أزمة لغوية تتعلق بنوع الخطاب الذي يوحّد الأب والأبناء داخل المجتمع الصغير، بل أصبحت شديدة التعقيد والتراكب، وبالدرجة الأولى كانت الأزمة ذات طابع بنيوي.

يمكن الادعاء أن طبيعة تكوين المجتمع العقائدي الصغير، هي التي تحكمت. طوال الوقت في إبقائه مُغلقاً وحذراً حيال المؤثرات الخارجية، وممتنعاً أيضاً عن الانفتاح والتحوّل، ذلك لأن كل انفتاح أو توسّع أو تحوّل في بُنيته وعقيدته وخطابه، سوف يُصيب الشروط المتحكمة به في الصميم، وسيعمل على جعل الصدام بين الجماعة المنغلقة والمؤثرات الخارجية صداماً مفتوحاً.

باختصار، بدا أن قدر حركة القوميين العرب كمجتمع عقائدي مغلق منذ تأسيسها، أن تظل مجتمعاً صغيراً ومغلقاً، فهذا هو السبيل الوحيد للحفاظ على مقومات جماعيتها المنشودة. تالياً ستكتشف الحركة أن كل ما جرى من انقسامات وانشقاقات، دمَّرتها في خاتمة المطاف، إنما انطلقت من تلك اللحظة المنسيَّة في حياتها وتاريخها، أي لحظة انفتاحها المفاجىء، المباغت على المؤثرات الخارجية التي حذّر منها المرشد الروحي علي ناصر الدين ذات يوم، وثبّتها في كتابه (قضية العرب)[١٣].

إن ذلك الإغراء الذي لاح أمام الجماعة كخلاص من أزمتها، أي إغراء الجماهير، لم يكن في الواقع سوى إغراء موتها المحتوم. إنها الجماعة التي عاشت حياتها داخل كيان صغير مغلق، خائفة ومذعورة من المؤثرات الخارجية. وحين جرَّبت الخروج من المدفن على غرار سكان ألف ليلة وليلة، لم تكتشف سوى أنها وضعت قدمها على أول الطريق نحو تفكك جماعيتها، وتفسخ نظامها التضحوي وزوال روحها المترهبنة. إذن، بات خروج الجماعة من وضعيتها المؤسّسة على شروط الانغلاق أصلاً، والبقاء على المسافة المفارقة للمجتمع الحقيقي حيث اختارت رفضه والعزلة عنه بوعي، مفضياً لا إلى كسر شروط الانغلاق الصارمة، وإنما كذلك لتأسيس شروط الأزمة معه. إنها تماماً، تتصرف على غرار سكان مدينة ألف ليلة وليلة، فهي محكومة بالشروط ذاتها للانغلاق، والبقاء في إطار الطقوس التضحوية التي ابتكرتها، ومواصلة الصراع اللاّنهائي ضد الشرّ الرمزي والأسطوري (العنف) عبر التضحيات. ولكن عندما جاء الغريب من مدينة أخرى، أصيب النظام التضحوي بأسره بالخلخلة. لم تكن تلك الجماعة البدئية، المنغلقة على نفسها بسلام، على موعدٍ مع الغريب كما توهمت، لأن هذا لن يجري إلاّ على مستوى المصادفة التاريخية، ولذا تصرّفت طوال الوقت طبقاً لشروط الانغلاق والاعتقاد بانعدام إمكانية حدوث اللقاء، فهي في وضعية مثالية مناوئة جذرياً لكل محاولة اختراقية، وقادرة على صدّها فوق ذلك. إنها تدرك المعنى الذي ينطوي عليه اللقاء مع الغريب، هذا الذي سيأتي مع المؤثرات الخارجية تحمله رياح الشرّ الأسطوري المهدِّد لكيانيتها بالدمار والفناء، ومع ذلك فإن الموعد حان للقاء مع الغريب في النهاية كما لو كان أمراً محتوماً، وأسطورياً بالفعل. لقد رأت إليه على أنه لقاء مصادفة، بيد أنه لم

يكن كذلك كما توهّمت، ثم سرعان ما اتضح لها أن ما اعتقدته مسألة عابرة، إن هو إلا اللقاء المحتوم.

لا بد في الواقع من موعدٍ مع الغريب لكي تتمكن الجماعة من تأسيس شروط جديدة لحياتها، لتحرير نفسها من ربقة مجتمعها المغلق. لا بد من الصدمة، وهذا ما حدث حين حلّ الغريب في الموعد المحتوم وتسلل إلى مدينة النظام التضحوي واخترق طقوسيتها، منتهكاً شروط انغلاقها، وفي الآن ذاته لاعباً دوره على أكمل وجه كمؤسّس لأزمة مغلقة. إن الغريب باستمرار هو الذي يؤسس لشروط الأزمة في المجتمع، يضعه أمام الزمن دفعةً واحدة، ويفرض عليه الاختلاف. سوف لن يعود المجتمع هو ذاته مع الغريب، لأن مجتمعاً آخر مؤسساً على شروط الأزمة المغلقة هو الذي سيكون في مواجهته. هذه الصدمة هي في الأساس صدمة لشروط الانغلاق، لهتك حرمة الطقوس السريّة للعزلة عن المجتمع الحقيقي، ولا بد أنها من القوة بحيث يمكنها أن تحدث خلخلة نموذجية في تكوين النظام الثقافي برمته. من هذه اللحظة بالذات تنشأ الأزمة المستعصية، المغلقة، التي ستطحن الجماعة منذ الآن وتحكم عليها بإفناء ذاتها.

شيء شبيه بهذا حدث مع حركة القوميين العرب عندما انفتحت بعيد الانفصال على الإغراء الجماهيري وعانقته، متجاهلةً شروط نشوئها الصارمة والحديدية كمجتمع عقائدي مغلق. منذ الآن ستحكم الحركة على نفسها في إطار الأزمة المغلقة بتوليد انقسامات لا تني تولّد انقسامات، بحيث ينتهي الأمر بتلاشي الحركة من الوجود. ستقوم بإفناء نفسها من أجل التمكن من

تأسيس شروط جديدة لحياة أخرى ستعبّر عنها الفصائل الفلسطينية المسلحة الخارجة من رمادها.

لهذا السبب ينظر الفلسطيني إلى نفسه في صورة طائر الفينيق. إنه ينبعث من الرماد.

إن تلاشي حركة القوميين العرب من الوجود، وتحوُّلها إلى حركات، يصعب تفسيره كما نعلم خارج الأسباب السياسية المباشرة، لكن هذه كما دلَّلت التجربة شديدة الخداع وقابلة لأن يتلاعب بها المؤرخون كيفما شاؤوا وطبقاً لميولهم ورغباتهم وأهوائهم. وبينما يُرى إلى هذه الأسباب بقدرٍ ما من الحذر، ثمة أسباب أخرى تحجبها تقليدية تفكيرنا السياسي المعاصر يمكن النظر إليها بقدرٍ أكبر من الحرية، وهذا ما تتيحه القراءة الميثولوجية - السياسية بما هي مستوىً من القراءة الحرّة، إذ إن ما حدث للحركة من تلاشٍ عن المسرح السياسي، أو تحوّل يقطع معها وقد لا يعترف بها كماضٍ، إنما يفرض على الباحث استخدام منهج مغاير. إن اللحظة البعيدة والمنسية في حياة الحركة، وهي لحظة خروجها من نخبويتها (انغلاقها) إلى باحة الإغراء الجماهيري تنطوي على معنىً رمزي يتوجب فهمه والعمل على استيعابه بوصفه المعنى الأكثر أهمية في تأسيس علاقة صحيحة بين الحزب والمجتمع. فعندما يحكم الحزب، محض حزب، على نفسه منذ البداية بالانغلاق على مجتمعه العقائدي الصغير والعيش داخله كبديل من المجتمع الحقيقي، فإن عليه التفكير جيداً بأن كل محاولة للانفتاح على الخارج، والغريب، لن تعني سوى دمار شروط العزلة نهائياً، أي أن تتلاشى إمكانات ومقومات المجتمع العقائدي المغلق، لتحلّ محلها مقومات أخرى قد يكون من بينها مقومات التلاشي، والتحوّل إلى

أحزاب بدلاً من حزب واحد. إن قبول الغريب يعني قبول التبدّل النهائي، أي القبول بلذة الصدمة، لذة التلاشي.

بالمعنى الرمزي ـ الميثولوجي، قام الغريب بخلخلة شروط المجتمع المغلق التي هندسها الراهب والمتصوف على حدّ سواء. إن ثقافة حبش المسيحية تلاقت بعناق حار مع ثقافة علي ناصر الدين الدرزية ـ العروبية، العصبوية، وشرعتا في تأسيس نظام الانغلاق الصارم. ويبدو أن حبش نسي في غمرة حماسته نصيحة مرشده الثمينة ولكن المأسوية أيضاً بعدم فتح باب الحركة وتحت أي ظروف للمؤثرات الخارجية، لكن هذا كان قد صادف آنئذٍ ومع الوحدة المصرية ـ السورية، على طريق الحلم الأسطوري بالزعيم، رجلاً ندب نفسه للعب دور الزعيم والأب المثالي للحركة: إنه جمال عبد الناصر.

سوف نستردّ هنا عبارة حبش عن محسن إبراهيم أثناء النقاشات الحامية حول الموقف من التجربة الناصرية. يقول حبش: كان محسن إبراهيم هو الشيء الجديد(١٤). ليس من المستغرب بعدئذٍ أن محسن إبراهيم سيكون واحداً من أهم اللاعبين في مصير الحركة عبر قيادة تيار فكري مناهض للمجتمع المغلق، والذي سوف يصمه بالفاشية(١٥). هذا الشيء الجديد الذي أثار حفيظة حبش هو ببساطة، المؤثرات الخارجية وقد ارتدت هيئة رجل وجد نفسه ملزماً بالتفكير ملياً في أوضاعه داخل هذه الشروط القاسية من الانغلاق، وبالتفكير بصورة أعمق كذلك في المآل النهائي لحركة حكمت على نفسها بأن تقبع طوال الوقت في وهم إمكانية عزلتها المسيحية، الصوفية عن عالم متحرك من حولها.

كان صعود عبد الناصر بالنسبة للحركة مناسبة لكي تمتشق السلاح

بفضل العقيد السوري عبد الحميد السراج، الذي زوَّد الحركة بالسلاح ودرَّب بعض كادراتها. بيد أن الأمر استلزم أيضاً امتشاق اللغة المسلحة. هذا يعني أن الحركة تأهبت قبل وقوع الانفصال لاستخدام كثيف للُغة المسلحة في الخطاب الجماهيري، وأدى ذلك تالياً وبصورة مضطردة إلى تورط الحركة في الحرب الأهلية اللبنانية المصغَّرة عام ١٩٥٨، والتي ما أن وضعت أوزارها رسمياً في في ٣١ تموز/يوليو حتى أخذ الصراع ضد عبد الكريم قاسم والشيوعيين في العراق بُعداً عنفياً ولتجد الحركة نفسها داخله. رمزياً تمثّل هذه اللحظة من التورّط في الصراع المسلح بالنسبة للحركة، خروجاً لملاقاة العنف. إنها تذهب بنفسها للشر الأسطوري، الرمزي، الذي ظلت خائفة مرتجفة منه داخل مجتمعها المغلق متحصِّنة بعقائديتها وبروح التضحية والرهبنة لتفرض عليه نزالاً مميتاً. ولِمَ لا وهي تُعانق الآن إغراء الجماهير؟

من المؤكد أن مجرد انفتاحها على المؤثرات الخارجية، سيعني أنها قد أضحت وجهاً لوجه أمام الشرّ الأسطوري المترصِّد بها، أي عنف الخارج، وأن اختيار لحظة اللقاء به ومنازلته لن تكون في هذا السياق إلاّ تتمة منطقية له، إذ ما دام كل خروج يعني ملاقاة شيء، كما هو في الحياة العادية، فإن تورّط الحركة في أحداث لبنان ثم الانغماس في الصراع العراقي، وخلال عام واحد، لا يعني سوى هذه التتمة المنطقية، الموعد المحتوم مع قدرها في الخارج، ولذا أظهرت الحركة عبر هذا السلوك لا وقوعها فريسة لماضيها المسلح وانعدام كل قدرة لها على استعادة اللياقة السياسية الملائمة لعلاقة سلمية مع الجماهير، بل وكذلك قدرتها على تصدير جدلها الداخلي (عنفها الخاص بها) حول الخيارات المطروحة على المجتمع المؤمن. إنها الآن تقوم بتحويل العنف ذاته إلى إغراء، أي إلى مصدر

جديد من مصادر نموها وحياتها كمجتمع مغلق تكسّرت شروط انغلاقه، وبات منفتحاً وهي الآن تذهب بانتشاء إلى ملاقاته. وهذا وحده ما يفسر سرَّ حماسة الحركة واستعدادها غير المحدود لأن تكون طرفاً في حرب لبنان الأهلية المصغَّرة آنذاك. في هذه الأثناء سيمثِّل السلاح الذي يقدّمه العقيد السوري[١٦] (رجل سوريا القوي آنئذٍ) أفضل مساعدة ممكنة لأجل انتصار خطاب السحق الحديدي وتدعيم نفوذه داخل المجتمع العقائدي، وربما سيكون مصدراً مضمراً من بين طائفة من المصادر الأخرى، التي لعبت دوراً خفياً في تصليب الخارجين على الحركة، والتدخل في تكوينهم الثقافي والسياسي كمسلحين يشرعون في بناء مجتمعات حزبية صغيرة يتولون زعامتها. ليست فلسطين وحدها هي المحرك العاطفي الجبار مَنْ كان يبلور هذه النزعة ولغتها المسلحة، بل ثمة محركات عديدة غير مرئية بعد، قد يكون من بينها ذلك الإغراء غير المحدود للسلاح، أي لامتلاك مصدر القوة في مواجهة الشرّ الأسطوري القابع خارج المجتمع العقائدي ما دام أفراده أصبحوا وبفضل اللقاء مع الغريب [الشيء الجديد، عبد الناصر] خارج مجتمعهم المغلق محطمين تدريجياً شروط انغلاقه.

إن السلاح ليس مجرد آلة حربية بالنسبة للمناضل. والذين قُيِّض لهم القيام بتجربة العلاقة مع السلاح أثناء المواجهات والحروب والمعارك يدركون أفضل منا، أن قطعة الكلاشينكوف يمكن أن تكون في لحظة عابرة، ولكن مُقرِّرة للمصير الإنساني برمته، تلخيصاً شديد الحساسيّة لمعنى البقاء أو الفناء. كانت ملاقاة الشرّ الأسطوري لأفراد المجتمع الصغير الذي تكسّرت شروط انغلاقه وبات في مواجهة مؤثرات الخارج، متعةً، نشوةً، لا يمكن مقارنتها إلاّ بطعم اللقاء بالغريب. هذا الشيء الجديد، الغامض، الذي جاء

ليخلخل البُنيان ويعيد تأسيسه في شروط أخرى. إنه الغريب ذاته وقد تبدى في هيئة جديدة، وهذا هو الموعد المحتوم للاحتكاك به وملامسته عن قرب.

بعد عامين فقط من إعلان الوحدة [ثم إخفاقها]، أي تحديداً في العام ١٩٦٠ سيحدث تطور هام له مغزىً شديد الأهمية في هذا السياق، وبالطبع على مستوى الاحتكاك بالشيء الجديد الذي أثار حفيظة حبش شخصياً، ولكنه الآن يرحب به ويدعمه، ونعني صدور العدد الأول من مجلة «الحرية» التي رأس تحريرها محسن إبراهيم وذلك في ٤ كانون الثاني/يناير في العام نفسه. سيتضح منذ الآن أن الشيء الجديد لم يكن سوى كناية عن الأفكار الجديدة التي راحت الحركة تصيخ السمع لها أثناء خروجها من عزلتها الطويلة. وقد تبنت الحرية منذ أعدادها الأولى مسألة الكفاح الفكري ودعت إلى خوضه منبِّهة الحركة وأنصارها إلى ضرورة الانغماس في الجدل السياسي والفكري والثقافي. ويُفهم من هذه الدعوة الصريحة للانصراف العملي باتجاه تطوير فكر الحركة، أن تقدماً جزئياً وهاماً حدث على شكل إدارة التلاقي مع مؤثرات الخارج. بحيث يتسنى لأعضاء المجتمع المؤمن أن يديروا صراعاتهم الداخلية (عنفهم الداخلي، العقائدي الذي ظهرت بوادره) بطريقة سلمية، باستخدام عنف الأفكار لا عنف السلاح، وهي صراعات انصبّت ـ بشهادة حبش ـ وفي القسم الأهم منها على مسألة التحالف مع عبد الناصر، والموقف من فروع الحركة في اليمن وفلسطين. وطوال السنوات التالية ستلعب «الحرية» دوراً رائداً على مستوى العالم العربي بالفعل، في فتح باب السجال الفكري بشجاعة نادرة، وهذا أمر مشهود لها سنوات ٦٠ ـ ٦٨. ومع ذلك فمن المناسب إعادة التأكيد هنا أن حبش نفسه ومعه هاني الهندي

ثم محسن إبراهيم سيكونون اعتباراً من هذا التاريخ هم صنّاع الدعوة التي أطلقتها الحركة بوجه التجربة الناصرية: ضرورة أن تكون القراءات الاشتراكية ذات طابع سلمي، وفي إطار التحالف بين طبقات المجتمع المصري(١٧) في هذه الحقبة لعبت الأفكار، الشيء الجديد الذي فاجأ الحركة، دورها كعامل مصادرة للعنف الداخلي المضمر والكامن في قلب المجتمع العقائدي، وذلك تمهيداً لإدراجه في أضيق نطاق ممكن حفاظاً على الطابع «السلمي» الأصلي الذي نشأت الحركة وفقاً له. بيد أن هذا العامل لم يكن فعّالاً بما فيه الكفاية، ربما لأن الحركة نفسها لم تكن في واقع الحال قد أنجزت تحولاً حقيقياً على هذا الصعيد، والدليل على ذلك أن دعوتها عبد الناصر إلى جعل قراراته الاشتراكية ذات طابع سلمي، اقترنت برفض مبدأ الانتقال السلمي إلى الاشتراكية(١٨) كإمكانية نظرية، وهذا يعني أن الباب ظل موارباً أمام عودة ظافرة للغة السحق القديمة، بحيث يمكن استردادها في الوقت الملائم. يكشف هذا التأرجح أو التشوُّش في إنشاء لغة سياسية تُوطِّد إمكانات التحوُّل الفعلي من العمل العسكري إلى العمل السياسي، عن نوع الجدل الدائر في صفوف الحركة إذْ ذاك، مثلما يكشف عن دخولها في هذه الحقبة، في قلب الأزمة المغلقة (الاندماجية). سيكون عليها أن تنتظر وتترقَّب انفجارها الداخلي المحتوم من دون أن تكون لديها القدرة أو الاستعداد لمنعه. ولعلَّ البحث عن جذور هذا التموضع المأسوي للجماعة الحالمة، المتأهبة لجذب الجماهير إلى جنَّتها العقائدية، سيكشف عن الوهم الأكبر في تاريخ الحركة: أن تحافظ على جماعيتها، وعقائديتها المتصلِّبة وفي الآن ذاته الانفتاح على المؤثرات الخارجية. كان عليها أن تختار بين الشكل القديم الذي

انطلقت منه، وبين التحوّل صوب الجماهير تحولاً شاملاً ينسف بنيتها التنظيمية ويعيد تركيبها.

سنعود قليلاً، مرةً أخرى، إلى الوراء لتبيان هذه الحقائق والتدليل على أن سلوك الحركة اتسم في هذه الحقبة بالتردّد، ففي المؤتمر القومي للحركة عام ١٩٥٨ توقف قادة التنظيم أمام حقيقة مرّة ومفاجئة، أن حركتهم لم تكن تجتذب أحداً إلى صفوفها من أي مجموعة أو فئة اجتماعية أخرى غير الطلاب. ويؤكد باسل الكبيسي أن هذا الاستنتاج يوضِّح إلى أي حدّ بدت الفئات الاجتماعية، ممتنعة عن الانخراط في المجتمع الصغير. والآن وقد أخفقت الوحدة (التي استثمرتها الحركة ببراعة من أجل إحداث الانعطاف في جاذبيتها الجماهيرية) فإن الفئات الاجتماعية الأخرى القادمة من الخارج المفتوح، إلى الداخل المغلق، لم تعمل إلاّ في الاتجاه المناوىء والمضاد لاندماجيّتها المترهبنة. يلاحظ أسامة الهندي[١٩] أن الحركة في هذا الوقت فكرت جدّياً انطلاقاً من تفهُّمها الشعبوي لمعنى التوغل في صفوف الجماهير، بجذب الوسط المسيحي اللبناني (والعربي) إلى صفوفها، وأن هذا الوسط بدا لها مفارقاً وذلك بسبب تكوينه السياسي، عن الوسط المسيحي الفلسطيني، وأن من واجبها أن تعمل على تأسيس مقاربة جديدة معه يصبح فيها هذا الوسط جزءاً من حركة النضال القومي العربي. ولأن الحركة تأكدت منذ وقت مبكر أن المسيحي الفلسطيني اكتشف موقعه في الأزمة القومية، وتفهم بالتالي خصوصية النضال الفلسطيني في هذه المرحلة، فإنها اتجهت صوب صنوه المسيحي اللبناني واستطراداً العربي، الذي لم يتمكن بعد من اكتشاف موقعه، ولا يزال ولاؤه متأرجحاً ربما بسبب الأوهام التي شاعت عندئذٍ، بين تأييد ودعم هذا الانتماء وبين التشبث بوهمه عن كون

الغرب هو الحليف الموثوق به. شعرت قيادة الحركة على ما يرى الهندي بالفارق بين مسيحيّي لبنان وفلسطين ولذلك تعيَّن عليها أن تكثِّف عملها السياسي في صفوف مسيحيِّي لبنان. ولهذا الغرض شكلت لجنة من المسيحيين اللبنانيين أُنيطت بها مهام الاتصال المباشر بهم. كان كلوفيس مقصود[٢٠] وجوزيف مغيزل[٢١] من أبرز أعضاء هذه اللجنة. إن إحساس الفلسطيني بدوره الطليعي في المسألة الفلسطينية بالمعنى الفكري والسياسي، يستند أصلاً إلى الإرث القريب الذي خلفه في ذاكرته ووعيه، الدور الذي لعبه المسيحيون في فلسطين إبّان الانتداب البريطاني، فهم مثلوا الاتجاه الأكثر وعياً بمخاطر الصهيونية ووعي مشروعها المرتبط بشكل وثيق بالأسطورة التوراتية. لكن المفارقة التي استوقفت الحركة في الطريق إلى تحقيق هذا الهدف تجلّت على أكمل وجه في أن شرط التحاق المسيحيّة اللبنانية والعربية وتحولها التام من «الوهم الغربي» إلى توطيد الانتماء العروبي، يكمن كما يرى أسامة الهندي في نفي الطابع الإسلامي للحركة. ومع أن هذا الطابع مشكوك في غلبته أو حتى وجوده في هذه المرحلة، بدلالة أن حبش (مثلاً) لم يعرض على مؤيديه موقفاً حميماً من الإسلام، ولم يقدم موقفاً عن دور الإسلام مماثلاً للتصوّر الذي قدمه ميشيل عفلق لأنصاره من البعث، فأصدر كراسة شهيرة لهذا الغرض حملت عنوان [في ذكرى الرسول العربي] إلاّ أن مطلب نفي الطابع الإسلامي بدا مقترناً بوجود بعض مظاهر الأسلمة في الحلقات الجماهيرية الضيقة، على ما تؤكد شهادة الهندي.

بيد أنني أجد ـ وفي ضوء الوقائع المتوافرة أمامي ـ أن ما ذكره أسامة الهندي في هذا الصدد عن وجود طابع إسلامي، مميز، أثار حفيظة مسيحيّي لبنان في هذه المرحلة، أمر يصعب قبوله إلاّ في

حدود كونه دليلاً قليل الشأن عن وجود مظاهر عرضية وثانوية، هي بكل تأكيد من نتاج انخراط ثم اندماج مجموعات وشرائح عمالية أو من أصول فلاحية داخل حركة قومية، جعلت من فلسطين موضوع كفاحها الرئيسي. وهذه مسألة يمكن فهمها على أساس أن هذه المجموعات جلبت معها إلى داخل المجتمع الصغير المؤمن، ثقافتها الشعبية بكل تعبيراتها وتجسُّداتها الدينية. وقد يكون ذلك انعكس بصورة أو بأخرى في السلوك السياسي لهذه المجموعات والشرائح. إن الحركة في هذه المرحلة من نشاطها وسط الجماهير، تنظر إلى المخيّم الفلسطيني الذي يفور بشرائح اجتماعية تعيش المأساة الفلسطينية في ظل شروط ثقافية واجتماعية شديدة القسوة، النظرة نفسها الحالمة والرومانسية التي كان فيها الشيوعي آنئذٍ ينظر إلى المصنع[٢٢]. وكما حدث مع أحزاب شيوعية عربية، حدث الأمر ذاته تقريباً مع حركة القوميين العرب، فهذه المجموعات الاجتماعية لم تتخل فوراً عن ثقافتها لحظة دخولها المجتمع الصغير، العقائدي، بل يمكن التساؤل أصلاً عن مدى أهمية وضرورة أن تزيح هذه المجموعات ثقافتها لصالح ثقافة سياسية؟ ولذلك يتعذر الاستنتاج أن تعارضاً ثقافياً قد حدث على هذا الصعيد بين الإسلاميين والمسيحيين داخل الحركة. ويبدو أن حبش نفسه حسم هذه المسألة منذ وقت مبكر[٢٣]، فهو يؤكد أنه فصل فصلاً تاماً بين المسألة الدينية والمسألة السياسية[٢٤]. ومما يدعم ذلك أن أنيس صايغ[٢٥] يلاحظ أن الحركة وامتدادها التالي الجبهة الشعبية، امتازت عن سواها من الحركات والأحزاب بشفافية تعاملها مع الجماهير. والاعتراف بالفارق النوعي بين الحركة ثم الجبهة من هذه الزاوية على ما يرى صايغ، تؤكده تجربة الحركة ثم الجبهة في لبنان. وينسب صايغ هذه الميزة إلى توافر الكفاءات العلمية وإلى خريجي

الجامعات والمعاهد في صفوف الحركة، وإلى الكتاب والمفكرين الذين كانوا يناصرونها. ويبدو أن نشأة الحركة المرتبطة بوجود ممثلي الطبقة الوسطى أساساً، هو الذي ساهم في ترصين النظرة إلى الجماهير الشعبية واحترام ثقافتها، ومنع نهائياً إشكالية التعارض بين الثقافات داخل المجتمع العقائدي، الذي توجّهت كل الإمكانات والجهود لقضيته الرئيسية: الكفاح من أجل فلسطين. ومع ذلك فإن تخلخل هذا النسيج، وتضعضع وحدة المجتمع المؤمن، لم يحدثا على هذه الخلفية بصورة مباشرة، بل على خلفية فكرية ـ سياسية مع اقتراب الحركة من جمال عبد الناصر وخطابه. وكما لاحظنا في الصفحات السابقة، فإن مثقفي وممثلي الطبقة الأرستقراطية في الحركة هم الذين بادروا إلى الافتراق عنها حين شعروا أن لغة الحركة قد تغيّرت وغدت اشتراكية أكثر فأكثر. ثمة وجه آخر لهذا التخلخل يمكن نسبه إلى طبيعة الحياة الداخلية للحركة، فهي وإن نجحت نجاحاً باهراً على صعيد عملها وسط الجماهير، كما تؤكد شهادة صايغ، وحبش بشكل خاص، إلاّ أنها أخفقت على صعيد تجديد بنية مجتمعها الصغير من أجل التلاؤم مع هذا النجاح. وهذا ما عناه باسل الكبيسي بالضبط في ملاحظته الثمينة القائلة، إن مبادىء الحركة كانت ملائمة للرعيل الأول من المؤمنين الصادقين، ولكنها لم تعد كذلك مع الرعيل التالي. ويستدل من قراءة الوثائق التنظيمية[٢٦] في هذه المرحلة، والتي عدت إليها في ضوء هذه الملاحظات، أن أفكار المؤسسين كانت لا تزال تصبُّ في سياق الحفاظ على الطابع الانغلاقي للمجتمع العقائدي، أي عملياً على طابع عزلته عن المجتمع الحقيقي، وذلك بسبب من استمرار الميول القديمة، والتصوُّر القديم كذلك عن المجتمع المؤمن المحصَّن حيال مؤثرات الخارج. كان التأكيد على موضع الانضباط والمحافظة على

السريَّة، وتربية عضو الحركة على هذا الأساس، هي الأفكار الغالبة على سواها داخل الحياة الحزبية حتى حزيران ١٩٦٢. وبالطبع فإن هذه المبادىء التقليدية والمألوفة في سائر الأحزاب والحركات وخصوصاً الشيوعية، غالباً ما استخدمت كستار حديدي لحجب الفرد داخل الحزب عن التفاعل الحيّ مع قياديّيه، بل إن مثل هذه المبادىء كانت ولا تزال عرضة للاستخدام كذريعة لممارسات تفضي باستمرار إلى تهميش الفرد وتدمير حقوقه وإلغاء دوره بالتالي. إن القسم الرابع من موضوعات ومبادىء الحركة في هذا الوقت يُشير إلى ما يلي: «إن عملنا القومي ليس حياة كاملة من حيث الامتداد الزمني فقط، وإنما من حيث نوع هذه الحياة وشكلها ومحتواها أيضاً. ومن هاتين الحقيقتين الأساسيتين نتوصل إلى مبدأ تنظيمي هام من مبادىء التنظيم الثوري، هو أن عملنا الحزبي حياة كاملة يعيشها الأعضاء معاً، يوماً فيوم، وتجربة طويلة يخوضونها جنباً إلى جنب (.....) وتكون أوقات الفراغ فرصة للبحث والمناقشة والتفاعل الداخلي وتمتين العلاقة القومية الحزبية». إن هذه الفقرة الطويلة نسبياً، المأخوذة هنا بشيء من القصدية، هي التأويل النظري للمبادىء التنظيمية التي عاشت الحركة في كنفها طوال الوقت وحتى مع تغيّر الظروف. ينبىء هذا التأويل بحقيقة سياسية وفكرية مهمة، هي أن أفكار المركزية الديموقراطية حتى وإن تلوّنت بصبغة المركزية المرنة، لم تكن في واقع الحال سوى التعبير الإجرائي عن التأويل النظري الصارم لحياة الفرد داخل الحركة، بوصفه فرداً مجرداً من حياته الخاصة لصالح حياة جماعية كاملة، قومية، تنعدم فيها حتى فرصة الفراغ، بما هو لحظة فاصلة بين انغماس الفرد في واجباته حيال مجتمعه العقائدي، وبين استعادته لشخصيته الإنسانية. فأوقات الفراغ ليست أكثر من مناسبة للانغماس أكثر

فأكثر في الحياة العامة. وهذا يعني عملياً أن الفرد على غرار سلفه في المجموعات الدينية القديمة، يكرّس أوقات فراغه لا للتأمل والدرس وحسب، وإنما للاستغراق والانغماس كليةً في الحياة الجماعية. إنه ماني الجديد الذي سوف يعيش حياته القومية بالارتباط الكلّي والنهائي بالجماعة. بهذا المعنى كانت الحركة لا تزال تتصرف داخلياً كمجتمع مغلق، بينما تشير حياتها السياسية إلى شيء مختلف مع انفتاحها على المؤثرات الخارجية وتوطّد صلتها بالجماهير.

إن شطراً هاماً من نسيج الأزمة المغلقة التي ستجد نفسها في خضمها، ربما كان يكمن في هذا الافتراق المأسوي بين قوة الجذب الخارجية وقوة الانغلاق الداخلية. والشيء الجديد(٢٧)، أي الغريب بالمعنى الرمزي، الذي وقف أمامه جورج حبش حائراً في تلك السنوات لم يكن سوى لحظة الفراغ التي نجمت عن هذه الخلخلة، الفراغ المشحون بكل ما هو جديد وغريب على عقيدة المجتمع الصغير.

الهوامش:

(١) إن المشاق والمصاعب الجمّة التي تواجه الباحث في تاريخ الحركة لا حدود لها، فعدا ضآلة المصادر وأحياناً انعدام أهميتها، هناك مشكلات يصعب حلّها، وفي هذا السياق لا يكاد يوجد أيّ مصدر باستثناء أطروحة باسل الكبيسي، يشير إلى ما هو ضروري من معطيات تتعلق بحياة علي ناصر الدين.

(٢) أخبرني أسامة الهندي (في محادثة شخصية بيننا في دمشق صيف العام ١٩٩٥) أن لعلي ناصر الدين كتاباً مفقوداً بعنوان **الثأر**. ويعتقد أسامة أن ناصر الدين هو صاحب فكرة الثأر (والهندي هو الشقيق الأصغر لهاني الهندي ـ وقد شغل أسامة موقعاً قيادياً بارزاً في الحركة ـ فرع سوريا).

(٣) انظر: **أحاديث حبش**، مطر، داغر، وآخرين، المصادر نفسها.

(٤) يقول جورج حبش: بالنسبة لي أعترف أن المدرسة هي التي جعلتني أعيش قضية الوطن والجماهير، ذلك أنني من عائلة مسيحية. **والأقليات الدينية لم تكن في صلب الحركة الوطنية** بالمفهوم العلمي (....) لم يكن والدي من النوع الذي يحرص على اقتناء قطعة سلاح في منزله. كان إنساناً مسالماً (انظر مطر، ص ١١ - ١٣).

(٥) اتسمت علاقة الحركة مع عبد الناصر بالحميمية إجمالاً. ولكن الثورة المصرية ويا للمفارقة سوف تطرح على الحركة نقاشاً حاداً يهدّد وحدتها خلال السنوات التالية (انظر: داغر، الوسط، المصدر نفسه).

(٦) مطر، المصدر نفسه.

(٧) صدرت **الرأي** أول مرة في **الأردن**، ولكن بعد ثماني شهور فقط أي في آب/ أغسطس ١٩٥٥ أوقفت عن الصدور لتصدر من جديد في دمشق بعد ثلاثة أشهر. وسيضطر حبش إلى العودة **للعمل السري**.

(٨) سيحدث ذلك فقط ويا للمفارقة مع فشل الوحدة كما سنرى في الصفحات التالية.

(٩) مطر، المصدر نفسه.

(١٠) أيضاً (وانظر داغر، الوسط، المصدر نفسه).

(١١) أخبرني محمود سلامة النقابي السوري البارز والشخصية الاجتماعية والأدبية المرموقة أن عدداً منهم أصبح في إطار فرع الحركة في سوريا بعد الانفصال، في نقابة واحدة هي النسيج تجاوز الـ ٥ آلاف عامل، يمكن اعتبار ٨٠٪ منهم من القوميين العرب من محادثة شخصية بيننا جرت في دمشق بتاريخ ١٩٩٦/١/٢٠.

(١٢) يؤكد محمود سلامة في محادثة خاصة بيننا أن الكثير من المثقفين من أبناء العائلات السورية الميسورة ترك الحركة في أعقاب تطورها وتطوّر لغتها السياسية وبروز نزعة اشتراكية، لأن هؤلاء لم يكونوا يؤيدون عبد الناصر. إنهم يتحدّرون من عائلات إقطاعية أو بورجوازية استهدفتها مباشرة إجراءات عبد الناصر الاقتصادية.

(١٣) دار اليقظة، ١٩٤٦.

(١٤) مطر، المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) عبد الحميد السراج، وزير الداخلية.

(١٧) راجع الكبيسي، المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) من محادثة شخصية جرت بيني وبين أسامة الهندي العضو القيادي السابق في فرع الحركة في سوريا. المحادثة تمت بتاريخ ١٩٩٥/٣/٢٠ في دمشق وأنا أنقل عنه حرفاً بحرف حول هذه المسألة تحديداً.

(٢٠) مندوب الجامعة العربية في الأمم المتحدة الآن.

(٢١) نائب ووزير لبناني.

(٢٢) حبش، حكيم الثورة، المصدر نفسه.

(٢٣) أنيس صايغ، **دعوة إلى تاريخ حركة القوميين العرب**، مجلة الهدف، العدد، (١٢٣١) ١٩٩٦.

(٢٤) وهذا ما يؤكده أسامة الهندي، **محادثة خاصة**، المصدر نفسه.

(٢٥) يقول حبش ما نصّه: [كنا نرى أن موضوع القومية هو الأساس في تنظيم المجتمعات في العالم، وأن الدين هو العامل الذي ينظم علاقة الله بالإنسان، ولعلنا في ذلك كنا نرد على الأخوان المسلمين وبقية الحركات الدينية في المنطقة]، **حكيم الثورة**، المصدر نفسه.

(٢٦) «وثائق الحركة ـ المبادىء التنظيمية»، وأعداد مجلة [**المناضل الثوري**]، سنوات ١٩٥٨ ـ ١٩٦٣ وسيجري استخدامها ضمناً مع الإشارة إليها.

(٢٧) تعبير حبش عن محسن إبراهيم، المصدر نفسه، والكلام عن سنوات، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٣.

الفصل الثالث

اقتصاد العنف

١

نشوة الاستضحاء

فلسطين بالنسبة إليّ، هي خلاصة وعيي كعربي، ولكنني شأن كثيرين، شديد الحساسيّة حيال الطريقة التي استغل فيها النظام العربي الراهن، وعيي ومشاعري تجاه فلسطين، بحيث تمّ وفي ظروف وأوقات وأحداث مختلفة تحويل هذه الخلاصة إلى شعار تهريجي، جماعي ولا يخلو من الابتزاز. ولذا فإن مشاعري حيال «الخطاب الفلسطيني» الذي يروّجه النظام العربي تتسم إجمالاً بالسلبية.

تهدف هذه الفكرة في المقام الأول إلى التأكيد بأكبر قدر من الكثافة والوضوح، أن المسألة الفلسطينية [من وجهة نظر هذا الكتاب] كانت موضوعاً للتلاعب على مستوى كونها وعياً، قبل أن تكون مادة سياسية. وهو أمر قد تكون تورطت فيه أطراف فلسطينية أيضاً، بأشكالٍ وصور لا حصر لها. إن التضحية في سبيل فلسطين ليست ـ في إطار هذه الفكرة تحديداً ـ خارج احتمالات التلاعب، بل لعلها كانت ولا تزال عرضة لنمط من الاستغلال، يقع باستمرار، بعيداً، وبعيداً جداً عن مقاصدها ومراميها الأصلية، وفي أحيان غير قليلة تفضي التضحية إلى نتائج عكسية مضادة

للنتائج المتوخاة منها، وذلك حين يجري عرضها كمادة للتنافس السياسي، كما هو الحال اليوم مع الكثير من العمليات العسكرية (الفدائية) الاعتباطية من جنوب لبنان، والتي تبادر إليها فصائل فلسطينية متنافسة، تجد نفسها في حرج دائم حيال تمكن المنظمات الإسلامية الفلسطينية من تنفيذ عمليات انتحارية ناجحة في قلب إسرائيل، بينما تفرض الظروف على هذه الفصائل، يوماً إثر يوم، الاكتفاء بإصدار البيانات السياسية. إن هذا التنافس لا يصدر إلاّ عن عقلية «مجتمعات عقائدية صغيرة» جعلت من فلسطين شعاراً حماسياً صاخباً. لا بد أن تحوّل التضحية بما هي وعي إلى نمط في الاستضحاء بما هو نزعة مستحكمة، قد ساهم في تكريس حالة التلاعب بالموضوع الفلسطيني على أكثر من مستوى، وربما برَّره وقدّم له كل ما يلزم من مسوّغات. ولعلّ الاشتباكات المسلحة والعنيفة التي كانت تحدث كل يوم تقريباً في بيروت خلال الحرب الأهلية اللبنانية ١٩٥٧ ـ ١٩٨٢ بين الفصائل الفلسطينية المتنافسة، وداخل منطقة الفاكهاني الصغيرة والضيقة، وغالباً لأسباب لا أهمية لها، قد تسبَّبت في سقوط ضحايا يفوق عددهم عدد أولئك الذين استشهدوا في العمليات الفدائية ضد إسرائيل. إنه [اقتصاد العنف] النضالي الذي كان ينتج في إطار ظاهرة المقاومة الفلسطينية (الفصائلية) المسلحة، شكلاً من الاستضحاء يرتبط بفلسطين المقصاة من حيز الوعي والمحوَّلة إلى مادة للتنافس السياسي ولكل أشكال المزايدات، أكثر مما هو مرتبط بها كوعي نضالي. وكما لاحظ المفكر الراحل الياس مرقص ذات يوم، فإن النظام العربي استخدم فلسطين مراراً وتكراراً كستار لتمرير الإخفاق في التنمية وتبريره وفي قمع الديموقراطية[١]، بل وكل اضطهاد وانتهاك لحرمة الفرد العربي. وقد يكون آن الأوان بالفعل لنزع القداسة الزائفة التي

أضفاها النظام العربي على «فلسطينيته» والتي كرّستها مسلكية بعض الفصائل، وبالتالي استعادة فلسطين الحقيقية ووضعها في مكانها وسياقها الصحيح. بكلامٍ ثانٍ، استعادتها كموضوع لا كمقدّس، لكي يتسنى لنا رؤية ما يتصل بها من أفكار، ومشكلات وسياسات على نحو لا صلة له بالمزايدات والألاعيب.

اقتصاد العنف النضالي هذا، والذي سوف يظهر عملياً في أعقاب حرب ١٩٦٧ وانتقال المجموعات المنشقّة عن المجتمع العقائدي الصغير، إلى «مجتمعات صغيرة مسلحة» تقف على أبواب المخيم الفلسطيني بانتظار حقها من المصنع البشريّ، الجاهز عاطفياً وروحياً لتزويد كل مسلح بما يكفيه من الأضحيات والتقدمات البشرية بوعد تحرير فلسطين ودحر العدو، كانت تلزمه باستمرار حاجة لا حدود لإلحاحها: إنتاج ثقافة إفنائية مأخوذة مباشرة من تجارب ثورية في أميركا اللاتينية، ومعاملة عقائدياً في أقصى درجة ممكنة لأجل تكييفها وتبسيطها. كان أرنستو تشي غيفارا هو نبيّ هذه المجموعات المسلحة التي سبق لها وأن [تعرفت] إليه إبّان نشأة حركة القوميين العرب من دون قصد منها. لقد كان غيفارا أيضاً ذلك الغريب والغامض الذي حملته رياح الانفتاح على مؤثرات الخارج، ويبدو أنها لم تتعرف إليه جيداً وبعمق إلاّ بعد استشهاده، عندما تحولت سيرته الشخصية إلى ما يشبه الأسطورة. في واقع الأمر لم تكن حركة القوميين العرب لتعرف شيئاً عن غيفارا يوم ظهرت هي إلى الوجود لأنه لم يكن موجوداً أصلاً. ومع ذلك سوف تكتشف الحركة مفاجأة سارة بعد وقت طويل، إذْ إن نشأتها تميَّزت بالفعل بطابع غيفاري كما يؤكد جورج حبش[٢]، ولكن هذا التمييز انحصر في حدود المسلكية الشخصية للثوريين. «كان الهدف من مسألة المسلكية الشخصية ذات الطابع الغيفاري، أن

يهب العضو نفسه للعمل الثوري. وفي بداية الحركة كنا مشدودين إلى هذه الناحية كثيراً، وأتذكر أن بعض الرفاق القدامى يتندرون حول أكثر من واقعة تتعلق بتهيُّب الرفاق من مشاهدة فيلم سينمائي من دون أن تكون القيادة موافقة على ذلك». هذا ما يؤكده حبش حرفياً[٣]. إذن كان غيفارا موجوداً في قلب المجتمع المؤمن من قبل أن تُخلق أسطورته، أي من قبل أن يظهر أو يصبح «غيفارياً». إنه المثال الذي اكتشفته الحركة وظل يرافقها حتى وهي تتشظى وتنتقل إلى حالتها الفصائلية، وبكل تأكيد من دون أن تلتقي به أو تصادفه. حدث هذا تالياً ليعزز ويكرّس اكتشافها. إن هذه المسلكية الغيفارية التي قبعت داخل المجتمع المؤمن وقتاً طويلاً، سوف تتجسّد مع ظهور المثال على مسرح الأحداث، بشخصه الحقيقي لا الرمزي، وسوف يلازمها كما يلازم فصائلها منذ النشأة في الخمسينيات حتى تلاشي الحركة، واستشهاد غيفارا في نهاية الستينيات، بل سوف يستمر طويلاً في قلب المجتمعات العقائدية المسلحة بوصفه مثالاً حيّاً. من المؤكد أن حركة سياسية تعيش الموضوع الفلسطيني بوصفه انفعالاً مستمراً، لن تجد مثالاً مناسباً لها أفضل من تشي غيفارا، ومن دون أن ينطوي ذلك على أي إحساس بتعارضه مع ثقافة المجتمع المغلق، بل على العكس من ذلك ستجد فيه أكثر الأمثلة الثورية تلاؤماً وتكيفاً مع عقلية انفعالية حماسيَّة. بهذا المعنى كان المثال الغيفاري متسقاً مع جوهر الحركة بما هي تعبير عن فلسطينية حميمية وصادقة. هكذا وجد المجتمع المؤمن نفسه كما يقول أنيس صايغ[٤] يقدّم أدباً سياسياً يمينياً خصباً تارةً، وأدباً يسارياً تارةً أخرى. إنه يتحرك في الاتجاهين بدينامية مدهشة بحثاً عن هويّة.

إن تفهُّم آليات الاستضحاء في إطار هذه الصورة المكثفة عن حالة

الحركة، يتطلب العودة إلى جوهر الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وتحديداً إلى الفرع الأهم في هذا الصراع: الفلسطيني ـ الإسرائيلي، لأن الاستضحاء يستمد شرعيته من الطبيعة المعقَّدة والمتراكبة للصراع، الذي لم يكن يجري في ميدان السياسة أو العمليات العسكرية، وإنما كذلك في ميدان الميثولوجيا.

يعتقد باسكال بروكنر Pascal Bruckner في (إغراء البراءة)[٥] أن الاستضحاء هو استراتيجية للتميّز، عمل يهدف في النهاية إلى الانضمام إلى «العائلة المقدَّسة للضحايا»، بينما يلاحظ العالم السوسيولوجي الإيراني إحسان نراغي[٦] في تحليله لتجربة مجاهدي خلق، أن الدور فائق الأهمية الذي لعبته هذه الحركة (مجاهدي خلق) في دفع النظام الإسلامي الإيراني إلى اتخاذ مواقف متطرفة في بداياته، قد يكون مرتبطاً لا بفكرها السياسي، خطابها المباشر، وإنما كذلك بالجانب غير المرئي من ثقافتها التاريخية، المُشكّلة والمكوّنة لثقافة داخلية، متفانية وذات طابع استضحائي. وهو يعتقد استناداً إلى معطيات عديدة وهامة، أن الطابع الانتحاري لأعضاء منظمة مجاهدي خلق يؤكد بلا أدنى تحفظ أنه طابع نادر المثال قد لا يكون التاريخ الإيراني يعرفه باستثناء ما شهدته إيران في القرن التاسع عشر مع الحركة البهائية، حيث يمكننا ملاحظة التفاني نفسه، والسير الأعمى باتجاه الموت. امتزجت الروح الرومانسية الثورية عند المجاهدين بحب المخاطر، وهذه امتزجت بدورها بنمط مثير من العبادة المطلقة للمنظمة. لقد قاموا بالقطيعة مع القيم المهيمنة في المجتمع والتاريخ والعائلة ولم يتبق في وجدان وعقل المجاهد والحال هذه، سوى التشبث الأعمى بوجود المنظمة وحياتها وصونها من الخطر، وبات كل قرار يصدر عنها تجسيداً لتلك القيمة المقدَّسة التي آمنوا بها. إنهم يتصرفون

حيال منظمتهم تصرف المؤمن الأكثر تعبُّداً فطبقوا في إيران طرق التوباماروس المنتشرة في أميركا اللاتينية وطرق الفدائيين الفلسطينيين، ولكنهم أساؤوا تقدير نفور المجتمع من الإيديولوجية الغربية(٧).

إن نموذج مجاهدي خلق الذين تدرَّبوا في معسكرات الثورة الفلسطينية طوال سنوات صراعهم مع شاه إيران، وتعلّموا ألف باء الماركسية في [مدارس] الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين أو سواها من الفصائل العقائدية التي كانت تملك مدارس حزبية في منطقة «شملان» ببيروت، قابل لمقاربة تعد بكشوفات هامة على صعيد فهم مغزى تلك القطيعة المهيمنة في المجتمع والتاريخ والعائلة بالنسبة للفرد المجاهد، بل وفهم طبيعة الإيديولوجيا الازدواجية التي تمَّ فيها تطعيم المجتمع المؤمن بالماركسية، بحيث أمكن في النهاية تكوين نموذج قتالي جديد هو خليط من الأصولية الإسلامية والأرثوذكسية الماركسية، وبكل تأكيد داخل مجتمع مؤمن ينهض على أسس النظام التضحوي ذاته. إن علاقة الفدائي الفلسطيني بسلاحه في إطار هذه الإيديولوجيا، مماثلة لعلاقة الفدائي الإيراني بسلاحه، بصرف النظر عن نوع العدو، ذلك أن النوعية قابلة للاختراق ولن تشكل عائقاً حقيقياً أمام العنف. وليس أدلّ على ذلك أن الفدائي الفلسطيني لم يتورع عن استخدام السلاح نفسه، وبالقدر ذاته من العنف ضد فدائي آخر خلال الاشتباكات الفلكلورية التي كانت تجري في الفاكهاني حتى سنوات الحرب الأهلية اللبنانية الأخيرة، تماماً كما هو الحال مع المجاهدين الإيرانيين الذين ما إن فرغوا من الشاه حتى وجدوا أنفسهم أمام عدو جديد كان حتى الأمس القريب حليفاً، وقد تبدى الآن في هيئة نموذجية كشرٍّ رمزي أسطوري، تستلزم ظروف القتال ضده استخدام كل أشكال العنف

التدميري. وثمة واقعة لها مغزىً هام في هذا الصدد، تكشف عن الدلالات الحقيقية لعلاقة المجاهد المسلم الماركسي بسلاحه بما هو وسيلة الاستضحاء الرئيسية، التي بدونها لا يكتمل الاستضحاء في صورته الطقوسية. ففي الأيام القليلة التي سبقت سقوط شاه إيران ثم الانتقال من النظام الملكي إلى النظام الجمهوري الإسلامي، أفرغت المنظمات المقاتلة وخصوصاً منظمة مجاهدي خلق، معظم مستودعات السلاح في طهران واستولت عليها. منذ تلك اللحظة وبالرغم من العلاقات الجيدة والطيبة التي كانت تربط المجاهدين بقادة الجمهورية الإسلامية خلال الأسابيع الأولى، فإن المنظمة رفضت رفضاً قاطعاً فكرة إلقاء السلاح. لم يكن العدو قد تلاشى بعد بالنسبة للمنظمة، وهو طبقاً لعقيدتها قابل للظهور من جديد، أو أنه يتمتع بقابلية تجريدية على إعادة إنتاج نفسه، ولذا فإن السلاح لن يُركن جانباً ويمكن إبقاء حالة المواجهة معه بانتظار ظهوره مجدداً فوق المسرح ذاته. ولِمَ لا والإيديولوجيا ذات الطبيعة الازدواجية الإسلامية ـ الماركسية الأرثوذكسية، تحضّ على انتظاره وترقب لحظة تجدّده كعنف قدري؟ ولأن الحرب المحرَّكة صوبه هي حرب دائمة لا تعرف الهوادة والتراجع؟

فكرة الحرب الدائمة هذه ضد العدو الأزلي تكاد تكون تقريباً الفكرة الأكثر جوهرية في معظم المنظمات المسلحة، سواء تلك التي اعتنقت الإسلام كعقيدة سياسية أم ذهبت صوب الماركسية الثورية ونموذجها الأميركي اللاتيني. ولذا لن تعود هذه الحرب مجرد لحظة عابرة في حياة مجتمعها العقائدي، أو جولة من جولات الصراع، بل على العكس من ذلك هي حرب استراتيجية لا تنتهي بنهاية العدو. إنها الثورة الدائمة ضده والتي يحيا المؤمنون العقائديون كل حياتهم بانتظار الوصول إليها، ولعلّها أكثر أفكار

هذا النوع من المجتمعات السياسية الصغيرة والمنغلقة، نفوذاً وتأثيراً في تقرير نوع السياسات وأهدافها. كان السلاح يتخذ منذ اللحظة التي يرتبط بها صاحبه بعلاقة عضوية معه، طابعاً خاصاً، إنه مصدر النشوة التي تعطي للاستضحاء فرصة بلوغ مداه الطقوسي، وبدون السلاح لا تعود المنظمة قادرة على فهم ذاتها فهماً صحيحاً. ولذلك كان تجريد المنظمة من سلاحها أو مطالبتها بإلقاء السلاح يتخذ باستمرار المعنى الوحيد الذي طالما شعرت بالذعر منه، أي أن يكون هو نفسه معنى تجريدها من استراتيجية الاستضحاء بما هي استراتيجية تميّز بحسب تعبير باسكال بروكنر.

«كانوا يقيسون درجة إخلاص وتفاني الأعضاء تبعاً لعدد الرشاشات، والقنابل والمسدسات التي تمكنوا من الاحتفاظ بها»[٨]. إنه المعيار الأخلاقي الجديد الذي تحلّ فيه عقيدة السلاح محل الإيديولوجيا «الأرثوذكسية»، وتنوب عنها في الأداء اليومي والحياتي للمجتمع المؤمن. يلاحظ إحسان نراغي أن مخابىء السلاح بالنسبة لحركة المجاهدين حتى مع تحسُّن علاقتهم بالنظام الإسلامي الإيراني، كانت تشكل كنزاً أخلاقياً ومادياً، لأنهم طوَّروا ثقافتهم السياسية ضمن نطاق السرّية في ظل الشاه، ثم في ظل نظام ثوري لم يكونوا يشعرون بالرضا عنه، وبهذا المعنى كانوا قد قرروا عدم التفريط بهذا الكنز إلى النهاية ولذلك «كانوا يُقتلون بالمئات في عمليات انتحارية نهايتها الحتميَّة لا تخفى على أحد». بينما كانت «أسلحتهم المقدسة» في أيديهم على غرار الصليبيين الذين كانوا يشهرون قديماً الصليب وهم يلفظون أنفاسهم الأخيرة في ساحات الوغى[٩]. لم يكن العمل السياسي بالنسبة للمجاهدين إلاّ عملاً قتالياً، وعنيفاً ومشهدياً، ومع ذلك سرعان ما شعرت المنظمة أن استراتيجية الاستضحاء وصلت نقطة اللاعودة، لأن ما

يواجهونه لم يكن في واقع الحال مجرد عدو أعاد إنتاج صورته، متنكراً في زيّ رجل دين إسلامي، بل كان ـ حقيقة ـ عدواً جديداً يملك استراتيجية استضحاء موازية وربما أكثر دينامية. إنه «العدو» الذي يدرِّب نفسه تدريباً شاقاً أبداً، وبلا انقطاع على مشهديَّة استضحاء تاريخية تشكل جوهر ثقافته وذلك عبر إحياء ذكرى الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب، لا في مواسم عاشوراء التراجيدية بل كل يوم، وهذا ما يؤكده شعار الجمهورية الإسلامية الإيرانية: كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء. فكل يوم بالنسبة للمسلم الإيراني المؤمن بجمهوريته هو استضحاء غير قابل للتوقف أو المراجعة، وكل أرض هي مسرح هذا الاستضحاء التاريخي. لا يلزم مثل هذا المؤمن أن ينتظر الشرَّ (العنف الأسطوري) لكي يهب نفسه كأضحية لصدِّه وإعاقته، لأن الشرَّ قائم في وجود سرمدي وأزلي، وهو محرِّك صوب الإسلام، وبذا تنتفي أيضاً الحاجة إلى ميدان ما دامت كل أرض، كل مكان، ساحة عامة، أو طريق أجرد هي رمزياً كربلاء القديمة التي جرت فيها مشهديَّة الاستضحاء التي سوف تلهب خيال ملايين البشر على مرّ العصور. وإذا كان المجاهد الإيراني المسلم يواجه مجاهداً مسلماً آخر بالاستراتيجية ذاتها فإن النتيجة الحتميّة لن تكون سوى بلوغ النقطة الوحيدة الممكنة: اللاعودة، إذْ ما الذي يمكن أن يسفر عنه مثل هذا الارتطام العنيف بين إيمانين راديكاليين بالموت بوصفه نشوة؟ ربما لهذا السبب اضطرت منظمة مجاهدي خلق في وقت لاحق إلى اتباع تكتيك مغاير له طابع سلميّ صريح. وبالفعل، وخلال سنتين فقط من هذا التغيير في السياسة المتَّبعة حيال النظام الإيراني، أمكن لمنظمة المجاهدين أن تكسب لصفوفها أعداداً هائلة من الشبان. عندئذٍ فقط أدرك المجاهدون المسلمون أن جاذبية الوسط المسالم تتمتع بإغراء لا

حدود له، وخصوصاً، بالنسبة للشباب، الذين راحوا يُقبلون على الانضواء في منظمة هدفها إقامة مجتمع إسلامي عادل. من الممكن تأويل هذا التبدُّل في التكتيك السياسي عبر لغة سياسية، فهذا أمر ميسور للغاية بالنسبة للباحث في تاريخ الثورة الإيرانية وعلاقات القوى فيها، بيد أن الأمر غير الميسور، المعقَّد والصعب للغاية، فهم هذا التبدُّل في إطاره الثقافي، ذلك أنه عبَّر عملياً عن لحظة لقاء ومصالحة بين استراتيجيتي الاستضحاء كما جسَّدته كل من تجربة مجاهدي خلق والنظام الذي نصَّبته عدواً لها. لم يكن المأزق خاصاً بالمجاهدين، وإنما تبدى كمأزق للنظام نفسه، إذ إن شعاره الأثير: كل يوم عاشوراء وكل أرض كربلاء، يفترض حلاً من اثنين، إما تحويله إلى مجرد شعار طقوسي، أي تعطيله عملياً، أو الانجراف خلف إغرائه وهذا لن يفضي إلاّ إلى تحويل إيران كلها إلى ميدان كبير لموت لا ينقطع. كان لا بد للنظام الإسلامي أن يتقبّل إغراء المسالمة الذي اعترض طريقه في تلك اللحظة العابرة من صراعه مع المجاهدين، وأن يرتضي تعطيل نظامه التضحوي.

حكاية رقم ١:

يروي إحسان نراغي الواقعة التالية عن أحد الشبان المجاهدين الذين ألقي القبض عليهم في إحدى القرى النائية، مع آخرين من رفاقه: بما أنه لا توجد في قريتنا الصغيرة محكمة ثورية فقد نقلنا في باص متوجه إلى طهران. استغرقت رحلتنا يومين وليلة، ووضع أربعة حراس ثورة من قريتنا نعرفهم جيداً لحراستنا. أثناء الليل لاحظت في وقت ما أن الحارس الثوري الجالس بقربي قد استسلم للنوم وأن رشاشه مُسند إلى ساقه. التفتُ، واكتشفتُ أن الثلاثة الآخرين قد استسلموا بدورهم للنوم. التقتْ عيناي بعينيْ أحد أصدقائي الذي

بقي هو الآخر متيقظاً، واستطعت أن أقرأ في نظراته فكرتي نفسها: الاستيلاء على رشاشات الحراس الأربعة. التحكّم بهم أو قتلهم والهرب عبر البريَّة بدل أن نقبع في السجن ونمثل أمام محكمة يمكنها أن تحكم علينا بالموت. ولكن ما أن لامست هذه الفكرة عقولنا حتى أخفضنا أعيننا خجلاً. فنحن كنا نعرف هؤلاء منذ الطفولة ولم يكن في مقدورنا قتلهم هكذا متذرِّعين بمواجهة مسلحة لا نعرف أسبابها. من جهتهم لم يكن الحراس يعتبروننا سجناء أعداء يجب قتلهم. خلال انتقالنا إلى طهران عهد الحارس الجالس إلى جانبي، إليّ برشاشه حين أراد الذهاب لقضاء حاجته.

مهما يكن من أمر، فإن المجاهدين أمكن لهم أن يحبطوا تلك الرغبة في استخدام العنف ضد أعدائهم من الحراس الثوريين، بفضل دوافع غير متوقعة، كانت تستيقظ بصورة مفاجئة، حيويّة، وفعَّالة، وقادرة على اختراق الثقافة السياسية الصلبة التي نشأوا على أساسها، ونذروا حياتهم من أجلها. رمزياً، كان المجاهدون الأسرى يستردون الشطر الأهم من التكوين القيميّ والثقافي الذي تخلّوا عنه لصالح عقيدة المجتمع المؤمن. وعبر هذا الاسترداد الذي كان يتم بأقصى قدر من الكثافة، سيجري عمل منظم بواسطة الإشارات، أي بواسطة لغة جديدة باتجاه إحباط الرغبة في استخدام العنف. إن هذه اللحظة هي بامتياز لحظة تطوير للغة رموز وإشارات مألوفة، ولكن هذه المرة لا من أجل العنف بل لإعاقته، فعندما يقول الشاب المجاهد في شهادته أنه استطاع أن يقرأ في نظرات رفيقه الفكرة ذاتها فإنه يعني بالضبط أن دلالات الإرسال قد بلغت كل مقاصدها، بيد أن الجواب جاء حاسماً، إذْ ما أن لامست الفكرة عقله وعقل رفيقه حتى شعرا بالخجل. إن الأعزل هو الذي يشعر بالخجل من استخدام العنف ضد المسلح، وهذه حالة ليست نادرة

على أي حال، لأن المسلح نفسه لا يفكر أصلاً باستخدام العنف داخل نطاق الوضعية الراهنة للآسر والأسير. ها هنا لم تكن لا إيديولوجيا المجاهد، ولا إسلاموية الحارس الثوري (بمعناها السياسي الحصريّ) بقادرة على إحداث اختراق معاكس لهذه الثقافة الصلبة، ثقافة المجتمع الحقيقي الذي قاما بالقطع معه ومغادرته من أجل العقيدة. تكشف هذه الحالة من التقابل غير المرئي بين نظام القيم الاجتماعية المغادرة، ونظام العقيدة عن شعور مرير ودفين كان ينتاب كلاً من الضحية والجلاد، فهما يلعبان أدواراً بالضد من إرادتهما من الناحية العملية، ما داما تحت تأثير الإيديولوجيا، وبدا أن من واجبهما العودة في تلك اللحظات إلى وضعيتهما الماقبل إيديولوجية باعتبارهما كائنين متجرّدين من الإيديولوجيا التي تحجبهما الواحد عن الآخر، والتي ـ استطراداً ـ تجعل منهما في مواجهة بعضهما البعض حتى الموت. وفي وضعية مثل هذه لا بد أن المجاهد المسلم الذي يلعب دور الضحية يستردّ قاسماً مشتركاً له مع رفيقه لاعب دور الجلاد، المسلم المؤمن بجمهوريته الإسلامية. إن تعطّل نظام الإيديولوجيا في تلك اللحظة، وإبطال فعالية النظام التضحوي الذي أرسته في إطار العلاقة العنفيَّة، لا يعني أكثر من أن هذه الإيديولوجيا لا تزال في أبسط مفاهيمها تزييفاً لواقع علاقات القوى. إن (الآخر) بالنسبة للمجاهد لم يعد غريباً أو جلاداً كما أن هذا الأخير لم يعد ينظر إلى أسيره كعدو، ويكفي إمعان النظر في دلالات اللحظة للكشف عن هشاشة الحاجز الوهمي الذي يجعل من الضحية جلاداً ومن الجلاد ضحية. ترى كيف أمكن للحارس الثوري آنئذٍ أن يتصرف بذلك القدر من العفوية والبراءة، بحيث يزيح لا عقيدته السياسية وإنما كذلك وضعيّته التقابليّة مع الآخر، أي أن يغادر موقعه في وعي الآخر بوصفه آسراً، ويقوم تبعاً لذلك

بإعطاء سلاحه للأسير؟ لا بد أن سلوك الحارس الثوري في هذا الإطار يمثل شكلاً من المغادرة الواعية والصريحة لعقيدته السياسية، ما دامت العقيدة تضعه في النهاية داخل حقل مجابهة مع آخر، لا يشعر حياله لا بالكراهية ولا بالقطيعة. عندما يعهد المسلح بسلاحه للأعزل فإنه يعهد إليه إجرائياً، ومن الناحية الرمزية الصرف، بالفارق الذي يعلّي من موقعه، ومع ذلك فإن الأعزل حتى وهو يمتلك الفارق ويستحوذ على فرصته تبديل المواقع بحيث يغدو مسلحاً وينقلب الآخر إلى أعزل، لا يجد مناصاً من التصرف على أساس حالته السابقة، ويبقى متقبلاً لذلك التقسيم القدري للأدوار، أن يظل أسيراً ويظل الآسر آسراً. لقد عهد الحارس الثوري بسلاحه للأعزل الجالس إلى جانبه، والذي كان يفكر قبل قليل فقط بإحداث انقلاب نهائي في الوضعية التقابليّة، إنه سلوك لا ينم عن أدنى إحساس بكونه جلاداً. وهذا وحده يكفي لدحض الفكرة السياسية التي كونها الأسير عنه، بوصفها فكرة زائفة ومخادعة، والعكس صحيح أيضاً، فالآسر الذي كان يملك فكرة سياسية عن ضحيّته كإرهابي لا تجوز مصالحته، وإنما يجوز إهدار دمه، يسلك سلوكاً مغايراً ومضاداً لهذه الفكرة ويبرهن عبر الرموز والإشارات التي يملكها أنه مماثل وشبيه. من المؤكد أن الرغبة في انتقال الأعزل إلى حالة مفارقة، (مختلفة) هي حالة امتلاك السلاح، ليست رغبة مطلقة وسديمية أو حتى غرائزية، بل هي على الأرجح رغبة تتحكم فيها شروط تقع غالباً في نطاق الإيديولوجيا الاستبدادية، وتقوم برعايتها وبكفالة تطويرَها كسلوك. ويمكن للمرء عبر إعادة فحص تجربة الأفراد الذين توافرت لهم فرص من هذا القبيل لتغيير وضعيتهم، وأخفقوا في تحقيق الانتقال، أن يعزو المسألة برمتها لا إلى العوائق النفسية والثقافية وحدها، وإنما كذلك لانعدام

الإيديولوجيا الاستبدادية، فهذه وحدها في الواقع مَنْ يقوم بتنظيم إمكانات الانتقال وتغيير المواقع، لأن شرطها الدائم هو شرط امتلاك السلاح. إن تجربة الجماعات العقائدية المسلحة تكشف عن ذلك التلازم المثير بين العقيدة الاستبدادية التي تغذي نزوعاً غرائزياً لامتلاك السلاح، وبين امتلاك السلاح بالفعل.

سنقوم هنا بإعادة تحليل القصة وتأويلها في إطار الفكرة ذاتها عن المجتمع المؤمن لحظة مفارقته لوضعيته الانغلاقية ولقائه بالغريب، والتي هي أيضاً لحظة تفككه:

أثناء الليل وفي برّية خارج القرية جلس المسلحون الأربعة ومعهم أسراهم وهم أربعة من المجاهدين العزل. فكر أحد الشبان العُزل بإمكانية قتل حارسه والفرار عبر البريّة والفوز بحريته. ولمّا كان الشاب يراقب حراسه جيداً وتأكد من أنهم استسلموا للنوم، وإمعاناً في سريّة فكرته فقد استخدم نظاماً إشارياً سريًّاً للغاية، إذْ بواسطة نظرات عينيه أفهم زملاءه الآخرين أن من الملائم الآن الإجهاز على الحراس الأربعة والاستيلاء على سلاحهم وقتلهم. إن عقيدة امتلاك السلاح بالنسبة للمجاهد هي كنزه الأخلاقي الثمين، ولذا فإن الاستخدام المكثف لنظام الإشارات السريَّة انصبّ ببساطة على الفكرة ذاتها وبصورة مباشرة: السلاح. وفهم الآخرون مرامي ومقاصد الإشارات السريَّة، ولكن في تلك اللحظة بالذات حدث ما لم يكن متوقعاً، لقد شعروا بالخجل. الخجل؟ وفي مثل هذه الحالة؟ إنهم يدركون جيداً أن المحكمة الثورية بانتظارهم في المدينة وسوف تبادر لا محالة إلى إصدار أحكام الموت بحقهم. الاستيلاء على سلاح المسلحين بالنسبة للعُزل كان يعني الاستيلاء على الحرية، امتلاكها، بينما عنى الإخفاق استسلاماً أمام الموت القادم.

في أعقاب ذلك وخلال الانتقال إلى المدينة عهد المسلح بسلاحه إلى الشاب الأعزل الجالس إلى جانبه، والذي نظّم قبل قليل فقط مناورة الاستيلاء على السلاح الفاشلة، وحين أصبحت قطعة السلاح في حوزته كان الخجل من تنفيذ المناورة، التلكؤ حيال تجربة إمكانية المبادرة إليها مرةً أخرى، هو التعبير البسيط ولكن شديد العمق كذلك، عن نوع الفعالية المضمرة لثقافة المجتمع وتاريخه وقيمه، هذه المنظومة التي جرى القطع والانفكاك عنها. فجأة استيقظت ذكريات الطفولة المشتركة، وحرمة علاقات الجوار والبيئة والروابط، وتبيَّن أن انتهاكها أمر يستلزم انقلاباً شاملاً، انفكاكاً فضائحياً ما كان بالإمكان الإقدام عليه. ولذا فقد أخذ الأعزل سلاح المسلح بالعفوية نفسها الصادرة عنه وكأنه يأخذ شيئاً عديم الأهمية بالنسبة لحريته. لم تعد حرية الأعزل في تلك اللحظات متموضعة في حيز امتلاك السلاح وقتل المسلح، بل كانت على العكس من ذلك تماماً، تقع في قلب الاسترداد العفوي لثقافة الخجل. إن مجرد شعور الإنسان الأعزل بالخجل من امتلاك سلاح خصمه المفترض، والمبادرة إلى قتله، وهو شعور دمّرته الجماعات المسلحة بانتظام داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية، يكشف عن مقدار الوهم بالحرية حين ترتبط بإقصاء الآخر أو تدميره. بيد أن رغبة الحارس في أن يعهد بسلاحه لأسيره الأعزل تكشف عن انقلاب مدهش ومفاجىء في السلوك: إن المسلح الذي لم يكن يعلم شيئاً عن مؤامرة الأعزل ضده، ولا عن شعوره السريّ بالخجل من مجرد التفكير بتدبير أمر من هذا النوع، بادر تلقائياً إلى إعطاء سلاحه، إنه أيضاً كان في حالة خجل، إذ كيف تسنى له مجرد التفكير بالجلوس إلى جواره حاملاً سلاحه طوال الوقت، وهو يعلم أن ذلك يعني الاستطراد في عمل يفضي به إلى

المساهمة بموت الشاب الأعزل؟ ومن دون أن يستخدم المسلح نظام إشارات سريَّة، أي من دون تدبير مناورة، قام على الفور بتسليم سلاحه مؤقتاً للشاب الجالس إلى جواره.

اعتباراً من هذه اللحظة سوف تتبدّل الوضعية التقابلية للمسلح والأعزل. لقد أصبح الأعزل مسلحاً وغدا المسلح منذ الآن أعزل. ما الذي يدفع المسلح إلى الانتقال من وضعيته هذه إلى وضعية الأعزل؟ بكل تأكيد لا يتعلق الأمر بحدود الذهاب إلى المرحاض، فهذه ذريعة مكشوفة يجدر بنا أن لا ننخدع بها، ثمة شيء أهم من ذلك، دافع أكثر قوة يقف خلف هذا السلوك المفاجىء. إنها الرغبة الدفينة في التخلص من الوضعية التقابلية، الضاغطة على مشاعر المسلح وثقافته، والتي تذكّره باستمرار بكونه شخصاً آخر. إن انتقال المسلح إلى وضعية رجل أعزل يبتعد عن أسيره في البرّية، يتضمن معنى رمزياً شديد البراءة. إنه نوع من نظام إشارات ورموز يقوم المسلح بتشغيله كتذكير لأسيره الأعزل بالحرية. وحيال الفضاء المفتوح، حيث يبتعد المسلح الذي غدا منذ الآن رجلاً أعزل تتدهور في وعيه قطعة السلاح إلى مستوى «قضاء حاجة» في مرحاض، فإن المسافة بين الرجلين سوف تغدو إعراباً رمزياً عن ذلك الشوق إلى الحرية. إنه يقوم رمزياً عبر لعبه لدور الرجل الأعزل، بامتلاك الحرية بالنيابة عن الأعزل الحقيقي الذي بات مسلحاً. ويبدو أن الأعزل لم يفكر آنئذٍ حتى وهو يمتلك قطعة السلاح وينتقل نهائياً إلى وضعية مضادة، إلاّ في تلك الحرية التي حازها المسلح حين ترك سلاحه، بينما لا يستطيع هو أن يمتلك مثل هذه الحرية حتى وقطعة السلاح بيده، ذلك لأنه محكوم بشرط آخر يبدّل شرط كونه أسيراً. بهذا المعنى لم يبدّل أو يغيّر امتلاك السلاح من شعور الأعزل بكونه أعزل وأسيراً، ولذا فإن المسافة بينه وبين الحرية عبر ذلك

الفضاء البريّ المفتوح هي ملك لبديل يلعب الآن دوره. اختار المسلح لعب دور الأضحية وفي صورتها الأوضح البديل، لينشد لا حرية خصمه الأعزل وإنما حريته هو. إن تخيّل رجل يسير في البريَّة يُعطي الانطباع بامتلاكه للحرية بما هي فضاء مكاني شاسع، وسواء أكان الرجل يتنزّه أو يحثّ الخطى نحو هدفه الذي حدّده لنفسه، فإن مرأى الرجل داخل هذا الحيز يكفي لتوليد مثل هذا الانطباع. تجريدياً كان هذا هو الحال مع المسلح الذي تخلص من سلاحه مؤقتاً لصالح الأعزل، ونحن ننظر إلى الأمر من زاويته المفرغة تماماً من أي معتقدات، ما دامت ترسم لنا صورة نموذجية عن الكيفية التي يمكن فيها امتلاك الحرية بمثل هذه البساطة. ومع ذلك يثير الانتقال المفاجيء للمسلح من وضعيته المؤكدة إلى وضعية رجل أعزل، الكثير من تحفظاتنا حيال سلوكه. وقد ينتابنا الشك في نزاهة الانتقال وحتى بعفوية التصرف، إذ كيف يمكن بالفعل التخلّي عن هذه الوضعية بما هي نتاج احتكاك عنفيّ بين طرفين، أفضت في النهاية إلى جعل أحدهما متمتعاً بفارق نوعي هو السلاح، بينما تدهورت وضعية الآخر وتدنت حتى درجة تحوّله إلى أسير؟ ونحن نعلم أن ما من مسلح امتلك سلاحاً يمكنه أن يتخلّى عنه بصورة طوعية، لا بد أن ذلك يحيلنا على أمر أهم يتعلق أساساً بالعلاقة الملتبسة القائمة بين الفرد الأعزل داخل المجتمع المؤمن، مع فرد آخر مسلح ينتمي إلى المجتمع الحقيقي. إننا حيال فرد أعزل ينتمي إلى مجموعة إرهابية، عقائدية، مسلحة، ولكنه أصبح في ظروف المواجهة أسيراً يحرسه فرد مسلح ينتمي إلى المجتمع وينطق باسمه، ولكن فجأة ينقلب الحال، فيغادر المسلح موقعه في هذا التمايز مخلياً المكان للفرد الأعزل لكي يجرب فرصة امتلاك السلاح؟ ما حدث حقيقة أن الفرد المسلح وهو يتخلى عن وضعيته المفارقة

هذه، يعدمها ويتجاوزها، أصبح قادراً على امتلاك الحرية، ورمزياً عبر المكوث في فضاء مفتوح. هل يعني ذلك أن شرط امتلاك الحرية ليس بالضرورة هو شرط امتلاك السلاح؟ وأن كسبها يمكن أن يكون متاحاً في صورٍ وأشكال أخرى؟ لقد انتقل المسلح عملياً إلى حالته السلمية الجديدة وبات بفضل كونه رجلاً أعزل، قادراً على التصرف بدرجة أكبر من الثقة والإحساس بانعدام العوائق أمام استرداد آدميته، كأنه عبر هذا السلوك يعيد تذكير خصمه بحقيقة بسيطة ولكن مؤلمة، هي أن السلاح لن يكون السبيل الوحيد أمام الإنسان في سعيه وراء امتلاك الحرية، وأن ثمة إمكانية أخرى دائماً، وما دام كل منهما خصماً سياسياً للآخر فإن من البدهي أن يكون لهذا التصرف معنى سياسي مباشر، لأنه يتضمن دعوة صريحة لنبذ السلاح، ولا بد أن مبادرة المسلح إلى ذلك تقع في نطاق هذه الفكرة.

إذا كان العنف بحسب جيرارد[١٠] يقوم بمحو الفارق، فإن مُمتلك السلاح يمكنه أن يصل إلى ذلك. كل ما فعله المسلح والحال هذه أنه عبَّر عن رغبته في الانتقال إلى وضعية مماثلة لخصمه. هل يعبّر هذا حقيقةً عن شعور دفين بالحاجة إلى التماهي مع الخصم لمحو الفارق؟ ثمة دوافع عديدة تقف خلف الرغبة في تماهي فرد مع آخر، ولعل اندفاع الفرد صوب فكرة الجماعيّة والالتحاق بمؤسّستها التي تأخذ أشكالاً عديدة منها القبيلة، والجماعة الدينية والحزب، هو في المآل النهائي نوع من التماهي الذي ستعبر عنه منذ الآن جسديَّة، جرى في سياقها نبذ الجسدية الفردية لصالح جسديَّة جديدة. غير أن التماهي الذي يقوم به فرد مع خصمه يعبّر عن الرغبة في محو الفارق نهائياً، إنجازه وتصعيد إلى أقصى حدّ ممكن، وذلك وصولاً إلى حالة من الحب يمكنها أن تشكّل خلاصاً حقيقياً

لهما من المأزق. وكما اكتشف زائر مدينة ألف ليلة وليلة (الغريب) أن الخلاص من المأزق يكمن في اكتشاف الحب وتحقيقه، كسبيل لمغادرة المدفن ونظام الجماعة التضحوي، فإن الشاب المسلح قام هو أيضاً بمحو الفارق بينه وبين الأعزل، تحقيقاً لشكل من الحب يمكّنه هو وخصمه من مغادرة المأزق الذي وجدا نفسيهما في قلبه، مأزق الفارق النوعي. كما لاحظ إيريك فروم(١١) فإننا نجد في العهد القديم أن الموضوع المحوري لحب الإنسان هو الفقر والغريب والأرملة واليتيم والعدو، لأن الإنسان بطبيعته لديه حنوٌّ تجاه العاجز، وهو يبدأ بتطوير حبه له على أساس كونه حبّاً أخوياً، وفي هذا الحب سوف يكتشف نفسه لأنه ينتقل من الحالة الأنانية إلى الحالة الأرقى: حب الآخر الذي يكون محتاجاً لمساعدته. يتضمن الحب الأخويّ لا عنصر التعرّف إلى الآخر (الغريب) وإنما كذلك التوحّد معه والاندماج فيه. وفي هذا المضمار يمكن إنجاز الحل الحقيقي لمعضلة الوحدة بين الأشخاص، هذه الوحدة التي هي مصدر إشكاليات معظم الجماعات السياسية المعاصرة، لأنها لم تُفهم أبداً في صورتها الواقعية كحل ينبثق من ثقافة المجتمع لا من ثقافة الإيديولوجيا. إن الشكل السلبي للوحدة التكافلية ـ باستخدام مفردات علم النفس ـ يتضمن الخضوع لا التضامن، والفرد الذي يطلب مثل هذه الوحدة من الجماعيّة هو شخص مازوخي يهرب من الشعور بالعزلة والانفصال عن مجتمعه، ذلك ما يدفعه أصلاً باتجاه أن يجعل من نفسه جزءاً عضوياً من أشخاص آخرين يلعبون في حياته دور المرشد والموجّه والحامي. وبينما تتضاءل قوة الفرد وقيمته داخل هذا النمط من الوحدة، فإن قوة آخرين سوف تتضخم بحيث يغدو الفرد الخاضع باستمرار ومن دون انقطاع مسؤولاً عن إدامة التضخم وحمايته بما هو مصدر حماية له. في

هذه الأثناء يتركز إحساس الفرد على انعدام قيمته من دون الآخرين الحماة. وهذا شعور حقيقي بالنسبة للأفراد الذي ينظرون إلى الحزب بوصفه قوة حماية لوجودهم المهدَّد دوماً، وفي هذه البيئة تنبثق قوة الشخص الذي يُخضع شخصاً آخر لحمايته، فيغدو الأول مقدَّساً أو إلهاً متطلباً. بينما تتدهور حالة الشخص الخاضع إلى مستوى العبد.

ولكن ما دام الفرد الخاضع يسعى من خلال الوحدة التكافلية مع الجماعة لأن يكون جزءاً من عظمتها وقوتها وحتى من يقينها، فإنه سيغدو متقبّلاً لطقوسية القوة بما تتضمنه من عبادة وثنية[١٢]. هذه العبادة ستقوده إلى إفناء نفسه في سبيل الإله الدنيوي الذي أخرجه من انفصاله وعزلته وقدّم له الحماية، إنها الحالة التي يصبح فيها الفرد دكتاتوراً تنصّبه الجماعة الخاضعة، جماعة الأفراد الخاضعين في إطار الوحدة التكافلية السلبية ويكون عليها أن تهب دمها فداءً له.

على هذا النحو تصرّف الحارس الثوري: عهد بقطعة سلاحه إلى خصمه الأعزل الجالس إلى جواره، لينتقل رمزياً نحو شكل مغاير من التماثل، تنقلب فيه وضعيته كمسلح إلى وضعية أخرى، لا يغدو فيها من غير سلاح كما يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، وإنما ممتلكاً لسلاح جديد كانت الإيديولوجيا تحجب إمكانية رؤيته. إنه باختصار سلاح التماثل مع الآخر كسبيل للخروج من قدر المجابهة التراجيدي. وبفضل هذا الخروج بما هو حلّ لمعضلة علاقات الأفراد، يمكن إنشاء وحدة تكفل لهم من جديد إبقاء حاجتهما، بعضهما لبعض، قائمة وفعّالة وبنّاءة ليس فيها من هو في موقع الأعلى وليس فيها من هو في موقع الأدنى، ورمزياً ليس فيها المسلح ولا الأعزل. إنهما الآن يتلاشيان في سياق جديد من التكافل

التماثلي. إن تجرّد المسلح من سلاحه هو السبيل لاكتساب حرية الوصول إلى الوحدة مع الآخر، الغريب، والمصوَّر كخصم، ولكنه في الآن ذاته السبيل أيضاً لكشف ذلك النزوع الدفين الذي يكنّه الفرد ولا يقوى على إظهاره، وربما يخشاه في قرارة نفسه، أعني نزوعه الفطري لتبرئة نفسه من العقيدة التي تحمله على كراهية الآخر. وما من إنسان لا يسعى خلاف هذه النزعة لتبرئة نفسه من ذنوب عقيدته، حين يكتشف ـ ويا للمفارقة ـ أنها تضعه في قلب المجابهة مع آخر لا يعرفه، وفي مطلق الأحوال لا بد أن ذلك الشاب المسلح، المتعصب لعقيدته السياسية كان حائراً حيال موقفه الحقيقي من خصمه. وحين أراد التعبير عن موقفٍ ما، وجد نفسه في النهاية مرغماً على إظهار وكشف نزعته المناوئة لعقيدته هو، وبالتالي لإظهار قدر من الاستعداد للتبرؤ منها في تلك الحدود الضيقة وحسب. وإذن: يستردّ الإنسان شرط إنسانيته عبر التماهي مع آخر ليتخلصا سوية من الإيديولوجيا التي كانت تمنعهما من أن يصل أحدهما إلى الآخر بسهولة. وبالنسبة لشابين مسلمين كافحا سوية سنوات طويلة ضد شاه إيران، وكانا باستمرار يبلغان نقطة الصداقة والحب الأخويّ، أي الوحدة التكافلية بصورها الرمزية العديدة، فإن مصدر الإعاقة يكمن الآن في الإيديولوجيا التي تضعهما وجهاً لوجه وتحجب عنهما إمكانية تفهّم أحدهما للآخر. لا بد والحال هذه من زحزحة الإيديولوجيا، وفتح السبيل أمام ثقافة المجتمع المسلم كي تتدخل في المصالحة الرمزية.

لا توجد صورة أشدّ بشاعة في نظر المسلم من صورة الجلاد والظالم. كما لا توجد صورة مُعذِّبة لوجدانه مثل صورته كمصدر عذاب لآخرين. ومع ذلك توجد كثرة لا تحصى من المسلمين الذين عاشوا بوصفهم جلادين وطغاة. على أننا لا نعدم رؤية

الجانب الجوهري في ثقافة المسلم الشيعي في إطار هذه المسألة الشائكة، نعني النزوع إلى امتلاك ميزة الضحية لا ميزة الجلاد، أي موقع الأعزل لا موقع المسلح. والثقافة الشيعيّة تلحّ بوجه الخصوص على تذكير المسلم على أساس كونه ضحية، وهي تضرب له مثال الحسين والفاجعة الكربلائية انطلاقاً من هذه النقطة بالذات. إن الجلاد في نظر المسلم المؤمن كائن آخر، تكوين عُقدي منفصل عن المجتمع وثقافته، بينما تمثل الضحية شيئاً مختلفاً، إنها جزء من «العائلة المقدسة» بحسب تعبير بروكنر. ولذلك بادر الحارس الثوري إلى التعبير رمزياً عن رغبته في مغادرة الموقع الذي اختارته له الإيديولوجيا والانتقال تلقائياً إلى موقعه الطبيعي الذي تقدّسه ثقافته الدينية كضحية، وهذا ما سيؤهله للحصول على امتياز الالتحاق بعظمة التضحية وقوتها وقدرتها على كسب تعاطف وحب الآخرين، وربما خلودها في سديم الضحايا. إنه إغراء الضحية الذي لا يزال يحرّك بقوة المشاعر والثقافات الدفينة في كل حين بالرغم من هيمنة الإيديولوجيا.

إذا كانت هذه هي حال الشاب المسلح فماذا عن الآخر الأعزل، وكيف تفهَّم تلك المبادرة وإشاراتها ومحمولاتها الثقافية؟

كان الشاب الأعزل، أصلاً، يقوم سرّاً بتطوير لغة إشارات تدرّب عليها جيداً وذلك قصد تدبير عمل هجومي يسفر عن استيلائه على السلاح. إنه لا يفكر في هذه اللحظة إلاّ بمغادرة موقعه كضحية والحصول على امتياز الموقع المعاكس: موقع الخصم، وهذا بلا ريب شعور غريزي وثقافي مركّب تغذّيه عقيدة سياسية تصرُّ على ربط عظمة الفرد والجماعة بعظمة امتلاك أكبر عدد ممكن من قطع السلاح. ومع ذلك وحين حانت اللحظة الملائمة واستغرق

الحراس الأربعة في النوم تلاشت الفكرة من أساسها. يقول الشاب في شهادته التي سيرويها لاحقاً أنه شعر بالخجل لأن هؤلاء لم يكونوا في نظره أعداء، وهم فوق ذلك شركاء معه في طفولة بعيدة، ومن أبناء بيئة لا يزال شديد الارتباط بها، ويصعب عليه نكرانها أو التبرؤ منها. كان عليه في النهاية هو أيضاً أن يعود إلى ثقافته الشيعية ويجد في امتياز الضحية شيئاً جديراً بتقبّل تموضعه المأسوي والمحتوم ويلاقي في سياق هذا المصير شخصاً آخر يتجرّد من سلاحه ويلتحق به في الحيز الشفاف ذاته، حيز الضحية الذي يصعب مقاومة إغرائه. بكلام ثانٍ، عليه أن يمدّ يد العون لشخص آخر، أن يساعده على الانتقال وأن يبدي نحوه مشاعر الحب لا الكراهية لأنهما سيكونان اعتباراً من هذه اللحظة أعضاء في «العائلة المقدسة» للضحايا. ما كان ممكناً لأي عقيدة سياسية أن تسمح بمثل هذه المساعدة المثالية للخصم، لأن الإيديولوجيات إجمالاً تُحرّك في هذه الحالات غير النادرة نزوعاً معاكساً، قوامه إحباط مسعى الآخر في هذا الاتجاه، أي انتقاله السلمي إلى موقع الضحية. إنها تريد إرغامه ببساطة حين يتاح لمعتنقيها الوقت والظرف الملائم للحصول على امتياز الجلاد (سلاحه ومصدر قوته) فيما تتيح الثقافة المجتمعية، ثقافة المجتمع الحقيقي لا العقائدي المنغلق، إمكانية مدّ يد العون والمبادرة إلى المساعدة. ومن دون أدنى شك تصرّف الشاب الأعزل وفقاً لهذا المُعطى وليس سواه. إن امتياز الضحية الدفين وغير المرئي داخل ثقافة شعبية ودينية، يحرّك الفرد صوب فردٍ آخر ويشرعْن مساعدته ويبررها، وهذا الامتياز هو نفسه الذي يسعى إليه الآخر، الذي يدرك تمام الإدراك أن البشر يحبّون ويتعاطفون مع الضحية غريزياً، بينما يكنّون في أعماقهم مشاعر الكراهية والاحتقار للجلاد. ولذا يصبح انتقاله إلى موقع

الضحية إعراباً صريحاً عن النزعة إلى امتلاك الامتياز، أن يحبه الآخرون ويمجدوه. فيما يبدو السلاح في هذا النطاق المحدود من المواجهة تعبيراً كاذباً عن القوة، إذ ليس ممتلك السلاح وحده من يحصل على النفوذ والتفوق، وإنما يمكن رؤية آخر لا يملك سلاحاً ولكنه مع هذا يملك امتيازاً لا حدود لنفوذه، إنه امتياز الضحية.

هذه الشراكة ستجد لا محالة تعبيرها في الواقعة التالية، استكمالاً لبحثنا عن مغزى الحكاية برمتها:

كان سجن إيڤين (أحد أشهر سجون الثورة الإسلامية في إيران) يعجّ بأعضاء منظمة مجاهدي خلق وسواهم من الحركات. وقد حرصت إدارة السجن في كل عام على إحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين(١٣) أيام عاشوراء. كان السجين والسجّان يحتفلان بالشهيد نفسه: الحارس الثوري الذي فقد لتوه هذا الصباح أخاً أو قريباً اغتاله في وسط الشارع أحد المجاهدين، والسجين الذي فقد هو أيضاً، ولتوّه أخاً أو قريباً أعدم بالرصاص على يد حارس ثوري، بعد الظهر أو الأمس وعلى مقربة مئتي متر فقط من الزنزانة. مع ذلك فإن الرجلين يتذكران معاً استشهاد الحسين بوصفه رمزاً للمظالم في هذا العالم. على هذا النحو فإن الاحتفال بموت الحسين يُغري ويصالح خصوماً يجمعهم الحداد نفسه(١٤).

في بانثيون الضحايا(١٥) ثمة طبقة من الرموز لا تزال تحيا في الثقافات الشعبية على مرّ العصور. والحسين يحتل داخل هذه الطبقة مكانة خاصة ومميّزة(١٦)، وذلك لما لتضحيته من معانٍ سامية يجد فيها المسلم الشيعي، ومن دون انقطاع، دافعاً قوياً لمحاكاتها والتمثّل بقيمها. كان الحسين رجلاً أعزل حين صرعه الأعداء وهتكوا حرمة الإسلام عبر قتله. والرواية التاريخية التي نقلها

الطبري بدقة مدهشة عن استشهاده[١٧] تؤكد بلا اشتباه أنه أبدى رغبة صريحة في تفادي النزاع الدمويّ، بيد أن سلطة الأمويين رفضت حتى مجرد سماع فكرة انسحابه من المواجهة، وعودته القهقري إلى الحجاز مع أسرته وأنصاره متخلياً عن طموح وحلم الوصول إلى الكوفة عاصمة خلافة أبيه. وتصوّر الرواية الشعبية المتداولة في الوسط الشيعي، وبأدق التفاصيل، يوميات الاستشهاد فصلاً فصلاً وعلى امتداد الأيام العشرة من عاشوراء. والحسين بوصفه المثال الأعلى للتضحية بالنسبة للمسلم الشيعي، شهيد غريب عفَّر دمه تراب أرض غريبة. إنه كما تصفه الرواية الشعبية: غريب كربلاء. وسوف يعثر في هذه الصورة للغريب، كل إنسان يهب دمه فداءً لفكرة أو عقيدة، على صورته هو ويصبح بفضلها شهيداً غريباً كمثاله ويتماهى معه.

في إطار غربة الأضحية هذه سيتعالى النشيد الجماعي الحزين لجوقة الجلادين والضحايا، السجّانين والسجناء، القتلة والقتلى، لأن الغربة هاهنا عامل دمج راديكالي للكتل والرموز والصور والإشارات المتنافرة والمتعارضة التي تعبّر عنها الوحدة الاندماجية الجديدة للبشر في لحظة احتكاكهم باغتراب التضحية، انفصالها عن الواقعي والمحسوس، وانتقالها إلى السديمي والمجرد والطقوسي. وعندما يشاطر السجين جلاده وسجّانه الحارس الثوري، الحزن والبكاء في ذكرى الشهيد الغريب ويقومان سوية بأداء طقوس الاحتفال السنوي، فإنه سيتذكر في لاوعيه كماركسي مسلم، شهيداً غريباً آخر على صورة مثاله: تشي غيفارا[١٨]، ويبدأ آنئذٍ بدمج صورتي الشهيدين مُضفياً على تضحيتهما المعنى الطقوسي ذاته. على هذا النحو تتكشف غربة الفرد المسلم (العربي استطراداً) عبر الاستضحاء فيغدو هو أيضاً الشهيد الغريب الذي يُحاط موته

بكل ما يلزم من المهابة والإحساس بامتيازه. إن غربة الشهيد التي تلحّ الميثولوجيا الإسلامية على إظهارها كامتياز للتضحية، هي بلا مراء الاستراتيجية الكبرى للاستضحاء، إنها اللحظة الخالدة التي يتعيَّن على المضحّي أن يصل إليها. يذهب إليها منتشياً شاعراً بالحرية القصوى، متخلّصاً من ربقة الارتباط بالمحسوس، ذلك أن الفرد المسلم المضحّي يجد في وصوله إلى لحظة الاغتراب هذه، أي أن يغدو شهيداً غريباً في أرض غريبة يعفّر ترابها دمه كمثاله الحسيني (والغيفاري)، تحقيقاً لحالة ظل يصبو إليها طوال الوقت. حالة انفصاله واغترابه عن الواقع، هجرته منه على أكمل وجه، بما أن هذا الانفصال (الهجرة، الغربة) هو شرط عودته منتصراً، تماماً كما حدث مع الإسلام وبعد ذلك مع الثورة الخمينية. وما دام هذا الفرد لم يتمكن من إنجاز شرط اغترابه عن الواقع بوصفه شرطاً لعودته الظافرة، فإنه يجد في تحقّق الاغتراب عبر شرط التضحية هدفاً قائماً بذاته، عليه أن يصل إليه بفضل اتباع استراتيجية الاستضحاء. هذه التي سوف توصله في نهاية الأمر إلى اللقاء بالغريب والتماهي معه في المثال، بحيث يغدو هو أيضاً شخصاً غريباً، يموت في أرض غريبة. ولنتذكر أن فكرة الهجرة من المجتمع والانفصال عنه، ورمزياً التغرّب عنه، تشكل الأساس العقائدي لبعض الجماعات الإسلامية في مصر والجزائر (جماعة التكفير والهجرة في مصر مثلاً). فعبر الهجرة وبواسطتها سيتمّ تجميع صفوف المجتمع المؤمن وتنظيمها تمهيداً لمواجهة المجتمع الكافر والتغلب عليه، ولكن داخل الحالة المصمَّمة إيديولوجياً لجعل العزلة عن المجتمع ممكنة بالفعل، سيعيش الفرد غريباً منقطعاً. إنه في الأصل يعيش غربته كتجربة حياتية داخل مجتمع صغير بديل من المجتمع الحقيقي ناذراً نفسه للموت، ومستعداً باستمرار لتقبل

الاستشهاد بوصفه انتصاراً رمزيّاً مكثفاً لفكرة العودة إلى المجتمع، العودة التي لم يمكن بعد تحقيقها في أرض الواقع ولكن أمكن إنجازها في إطار استراتيجية الاستضحاء وحسب. إنه الشهيد الغريب المعاصر، السائر خلف مثاله الأعلى في التضحية دون خوف أو تردّد، وهذا هو نشيده الأبدي، نشوته القصوى التي لا تفوقها نشوة، حيث يمكن له أن يجد حتى في جلاده وقاتله شريكاً مقبولاً يشاطره الحداد.

الشهداء غرباء، وكل شهيد هو غريب قام بنفسه بفك ارتباطه مع مجتمعه أملاً في أن يعود إليه كمثال. وما من شهيد إلاّ وردَّد تقريباً الفكرة ذاتها: إنه سيموت ولكن القضية التي مات من أجلها ستعيش، وعبرها ستعيش ذكراه طويلاً.

إن كلاً من الحارس المسلح والمعتقل الأعزل، وهما مؤمنان بالتضحية إيماناً متماثلاً حتى في درجة قوته، سيجدان في نهاية المطاف أنهما يسيران نحو الهدف نفسه، بالرغم من التنافر في وضعيّتيهما، وبذا سيمكن فهم تلك اللحظة التي تصرفا فيها على نحو مفاجيء كصديقين لا كغريمين.

الهوامش:

(١) سمعت هذا الرأي شخصياً من المفكر الكبير الراحل الياس مرقص، أثناء زيارتي له في اللاذقية صيف عام ١٩٧٨ بصحبة الكاتب والمفكر اللامع ميشيل كيلو. وقد كرر الياس مرقص هذا الرأي وكتبه في أكثر من مقالة ودراسة ومفاده: أن النظام العربي جعل من فلسطين مبرراً لكل الإخفاقات وأشكال القمع والانتهاك والفشل في التنمية.

(٢) **حكيم الثورة**، المصدر نفسه.

(٣) **حكيم الثورة**، المصدر نفسه.

(٤) صايغ، المصدر نفسه.

(٥) انظر: جورج طرابيشي، **الحياة اللندنية**، العدد [١١٩٨٠ ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥].

(٦) **من بلاط الشاه إلى سجون الثورة**، دار الساقي، لندن، ١٩٩٣، تقديم محمد أركون.

(٧) نراغي، **من بلاط الشاه**، ص [٢٢٤].

(٨) **من بلاط الشاه**، ص ٢٢٥.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) المصدر نفسه، انظر الفصل الأول، **العنف والمقدس**، جيرارد.

(١١) فن الحب ـ بحثا في طبيعة الحب وأشكاله. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار العودة بيروت، ١٩٨١، ص ٤٩.

(١٢) فروم، المصدر نفسه.

(١٣) استشهد الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب في ٦٠هـ.

(١٤) نراغي: ص ٢٢٠ ـ ٢٦٤.

(١٥) مجمَّع الآلهة في الديانة السومرية ـ البابلية.

(١٦) انظر بحثنا: **نواح الأقنعة**، مجلة «**الناقد**» العدد السنة، والمنشور كذلك في كتاب [العنف الأصولي] الجزء الأول، دار رياض الريس ١٩٩٥، بيروت ـ لندن.

(١٧) تاريخ الطبري، ج٣.

(١٨) مات غيفارا غريباً في أحراش بوليفيا بعد أن ترك وطنه الأصلي الأرجنتين ومركزه كوزير في حكومة كوبا الثورية.

٢

الأضحية ضد الأضحية

ينقلبُ كل إخفاق في التضحية إلى نقيضها وغريمها الأبدي: العنف. فإذا كانت الجماعة السياسية تفرض على العضو تقديم نفسه كأضحية من أجل مواجهة العنف الصادر عن السلطة أو عن جماعة أخرى منافسة، أي عن عدوّ، فإنها تغفل إمكانية تحوُّل (انقلاب) الإخفاق إلى عنف سيصدر هذه المرة عن الأضحية نفسها وضد الجماعة التي وهبتها. وكثيرة جداً هي الحالات التي ينقلب فيها الفرد المضحّى به إلى مصدر جديد للشر، لايني يتربص بالجماعة الواهبة. يعني ذلك أن الجماعة السياسية تقوم من دون إدراك حقيقي بإعادة إنتاج العنف الموجه لها. وهذه واحدة من الأسس الصلبة التي ينهض فوقها اقتصاد العنف النضالي السائد والشائع في تجارب الجماعات المسلحة، بل إنه الأساس الأكثر جوهرية من بين الأسس التي تشكّله. فالإخفاق المتحوّل في بعض الحالات إلى (خيانة) لأسرار الجماعة وعقيدتها يتطلب أضحيات جديدة لصدِّه ومنع اقترابه، أي إعاقته وتبديد شرِّه الرمزي والمباشر. وقد شاعت في العراق في الستينيات وفي مختلف مراحل الحياة الحزبية عادة قتل الأعضاء

الخائنين، أي الذين أخفقوا في تجربة التضحية والموت في سبيل الحزب والعقيدة، وقاموا تحت ضغط العنف بتسليم المعلومات السريّة عن تنظيماتهم. وينطبق الأمر نفسه على تجربة الفدائيين الفلسطينيين في لبنان إبّان الحرب الأهلية اللبنانية، إذ تمّ على نطاق غير محدود تطبيق قانون القتل هذا. رمزياً يخرج الفرد من مجتمعه العقائدي الصغير لمنازلة العنف، وحين يخفق، يتحوّل هو نفسه إلى عنف موجّه صوب المجتمع الذي وهبه، وبذا سيكون على المجتمع الصغير أن يبادر إلى صدّ العنف بواسطة أضحيات جديدة. ولدينا كثرة من الأمثلة على التصفيات الجسدية لمناضلين سابقين عنى إخفاقهم كأضحيات انحيازاً سافراً للعنف وليس فشلاً أمامه وحسب، وهي أمثلة استمدّتها الجماعة السياسية العربية (الإسلامية) بصورة مباشرة ربما من تجارب التوباماروس أكثر مما استمدّتها من ثقافتها التاريخية. بهذا المعنى فإن معظم الجماعات المعاصرة تقوم عبر رعاية وكفالة اقتصاد العنف النضالي هذا، بتغذية عنف السلطة أو عنف الجماعات المنافسة، بل وفي الحفاظ على البيئة المثالية لنموّه واستشرائه إذ إن إقدامها على تكريس حالة التنافر والتناقض بينها وبين عضوها السابق وتصعيدها حتى ذروة الافتراق النهائي، لا يعني سوى أن ماكينة النظام التضحوي سوف تُدار بأشكالٍ جديدة من «تضحيات» ابتعدت عن هدفها الأصلي وغدت منذ الآن مصمّمة لأغراض مواجهة شرّ أسطوري: الشر الصادر عن إخفاق التضحية.

لقد خلعت الأضحية رداء الكبش الذي خرجت به لملاقاة العنف وخداعه ولكنها تقمّصت روحه في النهاية. بل إن الشرّ الرمزي حلّ في روحها منذ اللحظة التي فشلت فيها في اختبار المواجهة. إن العنف يتشظّى، وهو يتمتع بقابلية تجريدية فريدة على التشظّي،

بحيث يمكن رؤيته ـ بالنسبة للجماعة السياسية ـ في أشكال لا حصر لها، هنا وهناك، بحيث يغدو كل تصرف من جانب العضو السابق (الفاشل في الاختبار والمنقلب إلى عدو) سلوكاً عنفيًّا موجهاً صوب الجماعة القديمة، حتى وإن بدا هذا التصرف عفوياً ولا ينطوي على أي أغراض ومقاصد. وعندما تقرّر الجماعة التخلص من الشرّ الرمزي، وتنتدب أضحية جديدة لملاقاته، فإن سلوك الأضحية هذه سوف يتّسم بالخاصية الفريدة نفسها: التشظيّ. إن التضحية تحاكي سلوك العنف، تتشظّى مثله، وتتناثر هنا وهناك في طريقه، تترصّده وتعمل في كل حين على إعاقته. وهذه بامتياز حالة أفراد في جماعات سياسية معاصرة انطوى سلوكهم السياسي (الحزبي، العقائدي) في أحد أوجهه غير المنظورة، على تكريس نشاطهم ووعيهم لوجودهم السياسي كمواجهة دائمة لأعداء هم أعضاء سابقون في المجتمع الصغير. إنه في الواقع إنتاج فريد من نوعه للسياسة بما هي أضحيات جديدة تقوم بمقابلة أضحيات سابقة منقلبة إلى شرّ رمزي.

بكلام آخر: إن بعض أوجه العنف في دورته الجديدة حيث يُعاد إنتاجه نضالياً، تعطي صورة مغايرة لوضعية التقابل: الفرد الأعزل في مواجهته فرد أعزل آخر. إنه يترصّده، ويتابع تحركه، يأسره بالمعنى الرمزي، ولكنه ليس مستعداً إلى النهاية لإبداء أي قدر من التفهُّم أو الحب. ذلك أن إيديولوجيته ترغمه على تصوّره باستمرار كعدو، وحتى في الحالات التي يكون فيها بين الاثنين قاسم مشترك، الثقافة مثلاً، أو الذكريات، أو الحارة والبيئة الاجتماعية والقرابة، فإن سلوكهما غالباً ما يتّسم بالرفض وخصوصاً في حالة الإيديولوجيات الاستبدادية: الماركسوية[1] المبتذلة، البعثية والقوموية، لأنها تقصي من أمامها كل إمكانية للتفهُّم، بل تفتح

الطريق واسعاً أمام ارتطامهما الدائم، حربهما الدائمة، بخلاف ما جرى في القصة التي سردها إحسان نراغي[٢]، حيث لعبت الثقافة الإسلامية التي جمعت المجاهد المسلم (الشيعي) وعضو جماعة المجاهدين الماركسي - الإسلاموي، دورها كاملاً في التحريض على لقائهما، مصالحتهما الرمزية الممكنة، أي على تجريدهما سوية من الفارق الذي يعوق هذا اللقاء. والإسلام كعقيدة، مؤسس في الأصل على هذه الفكرة الثابتة: محو الفارق بين مسلم وآخر، مهما كان عرقه أو مركزه. والحديث الشريف يقول: لا فضل لعربي على أعجمي إلاّ بالتقوى.

في اقتصاد إعادة إنتاج العنف النضالي هذا، يُلزم الحزب السياسي العربي المعاصر نفسه (ومثاله الملهم بالطبع الثورة الفلسطينية في تجربتها اللبنانية) بالتموضع في حيز العنف كقدر، بحيث إن الاشتباكات شبه اليومية التي تحدث بين الفصائل وغالباً لأسبابٍ عديمة القيمة، تأخذ الطابع النضالي ذاته الموجّه ضد العدو، وتصبح التضحية في سبيل إطفاء الشرّ المترصّد بفصيلٍ فلسطيني من فصيل فلسطيني آخر، هدفاً مماثلاً لهدف التضحية في سبيل فلسطين. كانت هناك - رمزياً - حرب أهلية فلسطينية داخل لبنان، غير مرئية، تجري في السياق عينه للحرب الأهلية اللبنانية وبمحاذاتها، ولكن لم يمكن بعد دراستها بعمق وجرأة، هذه الحرب المصغّرة، الملائمة لمجتمعات عقائدية صغيرة، شديدة التعصب لإيديولوجياتها، والمتناسية لقاسمها المشترك (البيئة الاجتماعية، والثقافة، والقرابة كما في المثال الإيراني: المسلح والأعزل) كانت تعيد إنتاج العنف السائد، تتقمّصه في الواقع، أو أنه حلّ رمزياً في روحها بحيث تلبّسها في النهاية، وهي على ما هي عليه من قناعة إيديولوجية راسخة بكونها أضحية هدر دمها عدو آخر، وقد صممت على

الخروج لملاقاته مرتديةً رداء الكبش. إن الثورة الفلسطينية بكل أحزابها وفصائلها، كانت من هذه الناحية تعتمد استراتيجية تصوير نفسها كضحية بتعبير بروكنر، وقد ارتدت لهذا الغرض النضالي رداء الكبش، ولكنها ما أن خرجت لملاقاة العنف عبر تجربتها اللبنانية حتى وجدت نفسها وقد أضحت أسيرته.

من هذا المنظور يتمتع العنف اللبناني ـ ومثاله الحرب الأهلية ـ بالقابلية ذاتها للتشظيّ من وجهة نظر الفصائل الفلسطينية، فهو لم يعد إسرائيل وحدها، ولا اليهود وحدهم، بل المارونية السياسية كذلك، وكل تجليات وحرتقات الحالة الفلسطينية أيضاً.

باستثناء الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بقيادة جورج حبش، وهذا بشهادة كثرة من المراقبين ومنهم صايغ(٣)، فإن سلوك الفصائل الفلسطينية في الحرب الأهلية اللبنانية، دلَّل على قدر من التورُّط غير المحدود في العنف، تقمُّصه بمعنى آخر، بينما ظلت قيادة حبش للجبهة بما هي الفرع الذي نشأ عن أصل حركة القوميين العرب المندثرة، أكثر قدرة من سواها من قيادات المجتمعات العقائدية الصغيرة الأخرى، على تجنُّب هذا التورط والانزلاق إليه. وليس ثمة أي دليل قاطع على أن الجبهة الشعبية مارست قانون قتل الأعضاء الشائع، بل على العكس من ذلك، ساهمت روحها المسيحيّة المتسامحة في مساعدة كثرة من المناضلين على العودة إلى مجتمعهم الحقيقي ولكن من دون قطيعة أو كراهية مع ذكريات مجتمعهم العقائدي الصغير. من هذه الزاوية كانت الجبهة الشعبية محكومة بهاجس أصلها القديم كحركة قوميين عرب ميّالة بفضل طبيعة ثقافتها السياسية، إلى نبذ اقتصاد العنف النضالي هذا الذي كان سمة ملازمة للفصائل الأخرى الأكبر والأشد تمزكساً منها.

إن طبيعتها المتأرجحة بين الماركسية كنظرية وبين عفويتها السياسية الشبيهة بعفوية المجتمع الحقيقي، هي التي سمحت لها بأن تسلك طوال الوقت سلوك الأضحية المثالية، أي الأضحية التي تذهب إلى هدفها المباشر غير عابئة بتشظيات العنف وتجلياته. ولكن من منظور أعمّ سلكت الفصائل الفلسطينية حيال الموضوع الفلسطيني سلوكاً مشابهاً متماثلاً. لقد تمسكت باستراتيجية تصوير نفسها كضحية، (حمل) في مواجهة الشرّ الإسرائيلي، بينما كان هذا الشرّ يقدم نفسه باستمرار كضحية لشرّ كوني مُصمَّم قدرياً لأجل إبادة اليهود. يلاحظ بروكنر Bruckner أن الظمأ إلى الاضطهاد قد لا يخفي سوى رغبة في الارتقاء إلى مصاف «الشعب المختار»[٤] ولكنه ينسى أن هذه الرغبة تشكل قاسماً مشتركاً ويا للمفارقة بين المسلح الإسرائيلي والأعزل الفلسطيني، فإذا كان الإسرائيلي يعرض نفسه في إطار فكرة «الشعب المختار»، فإن الفلسطيني يعرض نفسه بالمقابل عبر فكرة مماثلة يستند فيها إلى النص القرآني ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾[٥]، إنه كذلك مثل جلاده ينتمي إلى أمة منتخبة.

يعتقد مؤلف «إغراء البراءة» أن مسألة التنافس على دور الضحية في سياق الصراع العربي ـ الإسرائيلي، تنحصر في النطاق ذاته لاستراتيجية احتكار الفاجعة. ولكن بروكنر لا يشتبه في سلوك الضحية التي ارتدت رداء الكبش بينما كانت في الواقع تمارس دور العنف. إن الفلسطيني في صراعه من أجل استرداد هويته وأرضه لم يقدِّم نفسه كضحية قصد تصعيد التنافس مع جلاده على احتكار الفاجعة وألقابها (الشتات. النفي. الإبادة. أي المزاحمة الاستضحائية على احتكار الشقاء والاستئثار المطلق لامتيازها)[٦] بل كان من الناحية الفعلية والتاريخية في مواجهة جلاد يلعب دور

الضحية. بكلامٍ ثانٍ كان الفلسطيني في مواجهة استراتيجية ثقافية حكمت سلوك اليهودي طوال الوقت: العنف متقمِّصاً لشخصية الضحية، أي العنف الذي ارتدى رداء الكبش وقدّم نفسه كطرف في مزاحمة تاريخية لا على امتياز التضحية بل على احتكار البكورية(٧)، تماماً كما فعل يعقوب في (التكوين ١٦ ـ ٢٧) حين تقمص صورة الكبش وقدّم الطعام لوالده إسحاق. إن قابلية العنف على المخادعة وتبديل سلوكه وتقمص صورة ضحاياه، هي واحدة من خاصّياته الفريدة. والصورة الراهنة لليهودي كضحية للعنف النازي في أوروبا أثناء الحرب العالمية الثانية، هي استطراد ثقافي ـ تاريخي لصورة توراتية قديمة سبق ليعقوب أن ظهر فيها كوسيلة للفوز بالامتياز. على الضد من هذا لم يقدم الفلسطيني نفسه كضحية إلاّ في سياق ثقافة استضحائية ملازمة لكل مواجهة مع العنف. وكما لاحظنا في فصول سابقة فإن هذه الثقافة راسخة الجذور في التكوين الروحي والديني الفقهي للعربي المسلم إجمالاً. ربما من هنا مصدر الصعوبة التي ظل العرب والفلسطينيون يشتكون منها على صعيد نشر مفهومهم للصراع العربي ـ الإسرائيلي وعدالة قضيتهم بالتالي عبر وسائل الإعلام الأميركية والأوروبية منذ عام ٤٨، وحتى اليوم، إذ إن الرأي العام هناك لا يزال في معظم أقسامه يرحب بصورة اليهودي كضحية، وهي صورة توراتية راسخة الجذور بدورها.

لا يلاحظ بروكنر في سياق هذه الرؤية الميثو ـ سوسيولوجية للتاريخ الراهن سوى أن الفلسطينيين كانوا يلعبون الدور ذاته الذي لعبه اليهود: دور الضحية. وطبقاً لهذه الرؤية فإننا حيال ضحية ضد ضحية أخرى، بينما تقول قراءتنا المغايرة أن ثمة تبدلاً في سلوك العنف لم يلاحظه بروكنر، هذا التبدّل يتجلى ببساطة في استرداده

لصورة الكبش التوراتية القديمة التي كانت ذات يوم صورة الخلاص الإلهي ومعجزته، إذ بفضل ظهور الكبش في اللحظة الحاسمة حصل إسحاق على امتياز الذبيح من دون أن يذبح، وبفضل الكبش ذاته مرة أخرى سوف يحصل يعقوب بن إسحاق على امتياز البكورية، وذلك حين ارتدى رداء الكبش وقدّم نفسه لوالده. في الحالة الأخيرة هذه استحوذ يعقوب على الامتياز بفضل الدور الذي لعبه كضحية بينما كان في الواقع يمارس سلوكاً عنفياً ضد شقيقه عيسو. لقد فاز بامتياز الذبيح ولكن من دون الذبح.

الهوامش:

(١) الماركسية في فهمها السائد عربياً ذات طابع استبدادي. وهذه لا صلة لها إطلاقاً بالماركسية بما هي فلسفة كونية إنسانية في الجوهر.

(٢) نراغي، المصدر نفسه، (انظر: ١: **نشوة التضحية**، فصل سابق).

(٣) صايغ، المصدر نفسه.

(٤) انظر، طرابيشي، المصدر نفسه.

(٥) القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية ١١١.

(٦) طرابيشي، بروكنر، المصدر نفسه.

(٧) أي الفوز بالامتياز، بالفارق الذي يعلّي من وضعيته حيال الآخر.

٣

الضابط والمختار:
ثقافة في حقل ألغام

سنقوم هنا بتحليل نموذج ثقافي عن الصراع العربي ـ الإسرائيلي (تحديداً الشطر الفلسطيني في هذا الصراع) وذلك بهدف تبيان الطريقة التي جرى فيها حتى الآن فهم موضوع التسوية السياسية للصراع ونقدها، وهو أمر يمسُّ في الصميم فكر «حركة القوميين العرب» المأخوذة كمثال:

حكاية رقم ٢:

يبدأ فيلم عرس الجليل[1] للفلسطيني ميشيل خليفي بالحكاية المسليّة التالية:

يذهب مختار إحدى قرى الجليل إلى مقر الحاكم العسكري الإسرائيلي لطلب تصريح بإقامة عرس لولده البكر، ولما كان العرس بمقتضى قوانين الاحتلال يعني تجمّعاً جماهيرياً محظوراً، فإنه يتطلب موافقة رسمية صريحة ولا شك. لقد ذهب المختار إلى مقر الحاكمية العسكرية الإسرائيلية طامعاً بهذه الموافقة، برغم علمة أنها تثير حنق الشبان الذين يرغبون في تحدِّي سلطات الاحتلال وبإقامة العرس من دون الاضطرار إلى مثل هذه الموافقة المسبقة. بيد أن

المختار يفاجأ بالشرط الذي وضعه الحاكم العسكري أمامه بشكل صارم، فمثل هذه المناسبة (العرس) تلزم المختار بقبول مبدأ حضور ضباط من قوات الاحتلال، بل وأن يعاملوا من دون تردُّد كضيوف محترمين. هكذا سيجد المختار نفسه وجهاً لوجه أمام الشرط القاسي الذي طالما تمنى تفاديه، ولسوف يقف حائراً مشوشاً قبل أن يعود أدراجه.

يستشيط شبان القرية غضباً لدى سماعهم بالشرط الإسرائيلي. إنهم لا يتساهلون أبداً إزاء مسألة جارحة للكرامة كهذه، وكيف لهم أن يبتهجوا بعرس فلسطيني خاص بهم بينما يجلس ضباط الاحتلال كضيوف؟ بعد أخذ ورد يذعن مختار القرية للشرط: إنه رجل واقعي يدرك تمام الإدراك أن الشرط غير قابل للرفض، لأن الرفض يعني أن لا عرس في الجليل. وحين يعلن المختار موافقته على مقايضة العرس بحضور ضباط الاحتلال تثور ثائرة شبان القرية، ومع هذا سوف تتمّ مراسم الاحتفال، ستمضي إلى النهاية دون أدنى تأثير للمعارضة المتعاظمة التي أبداها شبان القرية. وفي ليلة العرس يحضر الضباط الإسرائيليون كما هو مقرّر، ولكن ستحدث مفارقة غريبة تثير الفوضى وتزيد الوضع تعقيداً فوق تعقيد. لقد فرّ حصان من الاصطبل تسبَّب في هياجه صبيّ عابث كان يلعب هناك مع رفاقه. يفرّ الحصان نحو حقل ألغام مجاور فيسارع ضابط إسرائيلي إلى إشهار مسدسه، ثم يباشر في إطلاق النار وسط جوّ من الفوضى العارمة والصخب. إنه يعتقد ـ مثلما علّمته سنوات الاحتلال والعمل كعسكري ـ أن تمرّداً من هذا النوع لا يمكن مكافحته من دون رصاص، فهو الوسيلة المثلى لمعاقبة كل متمرد حتى وإن كان حيواناً، وبمثل هذه الطريقة فقط سيمكن إجبار الحصان على مغادرة الحقل.

بالنسبة للضابط الإسرائيلي لا تكاد توجد أي وسيلة أخرى لإنجاز مثل هذا الحل: إخراج الحصان من حقل الألغام. ورغم أن هذا الأمر لا يتوافق مع رغبة أبناء القرية، الذين يدركون بالفطرة أن إخراج الحصان يتطلب رباطة جأش وأسلوباً ناعماً، بل وخبرة قبل كل شيء، لئلا يتسبَّب الرصاص الطائش في تفجير حقل الألغام، فإن الضابط الإسرائيلي سيواصل إطلاق الرصاص دون هوادة. يزداد الوضع في هذه الأثناء تعقيداً، فالرصاص المنهمر من مسدس الضابط يمكنه أن يؤدي إلى انفجار الحقل وبالتالي تهديد حياة سكان القرية. في هذه الأثناء أيضاً تتصاعد أصوات من هنا وهناك داعية إلى منح العربي (المختار) الفرصة والوقت للعمل من أجل إخراج الحصان دون أذى. وبوصفه عربياً فإنه يدرك أكثر بكثير مما هو الحال مع رجل عسكري، أن إخراج الحصان من الحقل المتفجّر إنما يتطلب نمطاً من المخادعة، أي المسايسة بالمعنى العامي. ويُقترح على الضابط أولاً أن يكف عن إطلاق النار ريثما يتسنى للمختار الدخول بنفسه إلى حقل الألغام والمجازفة بإخراج الحصان بهدوء.

هنا سيكتشف جمهور الفيلم أن الضابط الإسرائيلي يملك خريطة الحقل. ويتعيّن عليه من أجل إضفاء مسحة واقعية على التعاون المثمر، المرغوب به بين العربي والإسرائيلي أن يقدم المساعدة المباشرة. ووسط دهشة الجميع وربما إعجابهم بشهامة العربي وخبرته أو حتى غضبهم منه، يفلح المختار وبفضل المعونة المباشرة من الضابط الإسرائيلي في إخراج الحصان من حقل الألغام، ثم يستمر العرس بهيجاً. إنه [عرس الجليل] الذي تخيّله ميشيل خليفي نيابة عن شطرٍ من النخبة الثقافية الفلسطينية التي ترى من منظور الرؤية السياسية الغربية أن الحل الحقيقي لموضوع الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي إنما يكمن في مثل هذه الشراكة.

تبدو هذه «المجازفة السينمائية» في تخيّل الحل السياسي ـ في نظر النخبة الثقافية الفلسطينية ـ مع ذلك وكأنها تُستعاد في حقل السياسة مع بدء العملية التفاوضية بين العرب والإسرائيليين، ذلك أن إنجاز حلّ تاريخي للصراع يتطلب رمزياً إخراج حصان الحل السياسي من حقل الألغام. وقبل كل شيء إبداء قدر من التفهّم المتبادل لوضعية الضابط والمختار سواء بسواء، أي الوضعية التاريخية التي تشكلت بموجبها صورة المحتل الإسرائيلي وضحيته العربي، وبالتالي إبداء قدر من التفهّم لضرورات التعاون الملحّة بينهما بوصفها ضرورات قصوى لا مناص من الإذعان لها.

هذا التخيّل السينمائي للحل السياسي سواء أكان مقصوداً أم لا بالنسبة لميشيل خليفي يطرح المسألة من بُعدها الرمزي ويعيد ترتيب المعادلة: فالضابط رمز الاحتلال والمختار رمز العربي (الفلسطيني) والحصان رمز الحل وحقل الألغام رمز الاستعصاء.

إن العلاقات الداخلية غير المنظورة لدلالات هذه الرموز تفيد ـ بصرياً ـ مع ذلك بجملة من الأفكار السياسية وبالطبع بفضل إرسالاتها القيمية، لأنها تشير على نحو ما إلى إمكانية من بين إمكانيات عدة، لإنجاز حل تاريخي يخرج الصراع [الذي تمّ وضعه في حقل ألغام] من حالة الاستعصاء نهائياً، ويعيد في خاتمة المطاف صوغ الدلالات نفسها من منظور تآلفها لا تنافرها. لقد كانت هذه الدلالات ذاتها تفيد ـ في إطار المجابهة بين العرب والإسرائيليين ورموزها المباشرة في الفيلم ضابط ومختار قرية وشبان ـ بوجود نقطة حرجة بلغت ذروتها، إنها المجابهة التي كرّست صورة المحتل كضابط والضحية كمختار قرية. وهذه بلا شك دلالات متنافرة ومتناقضة لا سبيل لمقاربتها، ولكن مع التخيّل السينمائي ستبدو

قابلة للتآلف بفضل إمكانية إعادة ترتيبها، فالضابط يعطي المختار فرصة إخراج الحصان.

المختار من جانبه يتقدم خطوة مهمة باتجاه التعاون مع الضابط. وعلى هذا الأساس ستغدو إمكانية الخروج من حقل ألغام الاستعصاء السياسي والعسكري المميت، إمكانية واقعية لا ينبغي تجاهلها أو التخلي عنها. إن هذا القلب المقصود والراديكالي للرموز والدلالات والوظائف بحيث تؤدي أغراضاً جديدة في إطار فكرة سياسية مباشرة عن حلّ المجابهة الدائمة بين العرب والإسرائيليين، يعني من بين ما يعنيه تحويلاً حاسماً للوضعية، من المجابهة إلى الشراكة ومن التنافر إلى التآلف، بحيث يغدو الضابط الإسرائيلي والمختار الفلسطيني لا مجرد رمزين متنافرين كما صورهما الأدب السياسي، بل رمزين لشراكة تتخيلها السينما وترغب بها.

بدت هذه المجازفة السينمائية في تخيّل الحل السياسي (حتى وإن كان الحدث الأساسي في الفيلم يجري في مناطق ٤٨ بوضعها الخاص والدقيق) بالنسبة للنخبة الثقافية والسياسية الفلسطينية، ملتبسة بعض الشيء وربما إلى حدّ بعيد. ولقد نُظر إليها بالفعل ـ عبر الفيلم ـ لا على أنها حكاية سينمائية وحسب، بل كإشارة سياسية ـ فكرية وثقافية مبكرة عن الإمكانات المطروحة لحل المشكلة الفلسطينية، أي لوضع نهاية مقبولة للنزاع الإسرائيلي ـ الفلسطيني وبالتالي للخيارات التي يتوجب رؤيتها في هذه المرحلة من الصراع. لم تُستقبل رؤية من هذا النوع في الجوّ الثقافي الفلسطيني والعربي السائد إلا بوصفها تجسيداً لوعي مغربن يشدد على فكرة وصول الصراع إلى طريق مسدود، بنيما يرى شطر واسع من النخبة السياسية والثقافية العربية والفلسطينية، أن هذا

الصراع لا يزال مفتوحاً من دون نهاية إلاّ نهاية المشروع الإسرائيلي. ولكن من الناحية الرمزية بلغ هذا الصراع نفسه لحظة حل ممكنة عبر شكل من أشكال التعاون البنّاء بين الضابط والمختار، أي بين الضحية التي ارتدت رداء الضابط وبين الضحية التي نذرت نفسها كلياً لصدّ شره الرمزي الأسطوري المشبع بنكهة التوراة، وتقدمت طوال الوقت على طريق استشهادها من دون تنكر. هكذا، أضحية مثالية تتصرف على أساس أنها نُذْر مقدس في سبيل استرداد هويّتها. وفي سياق هذا الصراع وجدا نفسيهما، الضابط والمختار على حدّ سواء، أي طرفا الصراع، وقد بلغا حدود المأزق الذي لا مخرج منه. كان هذا التفارق واضحاً، بين ما يقوله الواقع وبين ما تقوله الرموز، الأمر الذي ضاعف من حدّة الالتباس الثقافي والفكري ـ السياسي بشأن الحل المطروح حتى على المستوى الرمزي.

تكاد هذه الحكاية المسليّة تقول كل ذلك بلغةٍ مباشرة وشديدة الصراحة، إذ ليس أمامها سوى قلب المعادلة من المجابهة إلى الشراكة، وسوف تجد مجازفة المختار (الضحية) في دخول حقل الألغام من أجل إخراج الحصان (بتعبيرها الرمزي) أفضل معادل تعبيري لها في فكرة حثّ الفلسطينيين على دخول حقل الحل السياسي للمشكلة الفلسطينية، أي حقل التسوية السياسية في نهاية المطاف. يمكننا أن نتخيّل الطريقة التي تصرّف فيها السينمائي كطرف غير مباشر، حيال فكرته عن المسألة الفلسطينية برمتها بما هي موضوع صراع تاريخي. إن هذه الطريقة تفصح عن تفهُّم يقول بإمكانية أن تُرى المسألة الفلسطينية رمزياً على الأقل، كمسألة مماثلة لدخول حصان في حقل ألغام، وهو من الناحية البصرية حلّ تم ترميزه ببراعة في صورة حصان هائج نجم هياجه على الأرجح

عن عبث صبيان، وبالتالي استحالة عملية إخراجه من المأزق القاتل من دون أمل ضعيف ـ أو حتى لو كان ضعيفاً ـ بإمكانية القيام بعملين محدَّدين، منظمين:

أولاً: إقناع الضابط الإسرائيلي بعبثيّة استخدام السلاح لإخراج الحصان من الحقل.

ثانياً: حمل المختار على قبول شراكة الضابط والتعاون معه.

إذا قمنا بمقاربة ذات طابع تجريدي بين الرموز، فإن سلوك الضابط الإسرائيلي يطابق سلوك المسلح الذي تخلى عن سلاحه في [حكاية رقم ١]. لقد اكتشف بنفسه ـ طبقاً لرؤية الفيلم ـ عبثيّة استخدام السلاح، وكان عليه أن يجد تالياً أن الحل الممكن والمتاح إنما هو في الشراكة مع الأعزل العربي، أن يتخلى أيضاً عن الفارق النوعي، الذي يفصله عن الآخر لصالح التماهي معه من أجل الخروج من المأزق، وهما الآن في المأزق ذاته الناتج من دخول الحصان إلى حقل الألغام. لا بد والحال هذه من إيجاد أرضية مشتركة يمكن الاستناد إليها من أجل الخروج من الأزمة، ولكن قبل ذلك لا بد من نظام إشارات ورموز يفصح عن هذه الإمكانية ويمهد لها. وعلى أكمل وجه، وتماثلاً مع سلوك المسلح، جرى تطوير أساسات هذا النظام وفقاً للقاعدة ذاتها، إذ تخلى المسلح الإسرائيلي عن سلاحه، فارضاً في الوقت نفسه على الأعزل العربي وضعية جديدة للتقابل الصراعي لا يعود بموجبها أي منهما في موقع الخصم.

يجدر الانتباه في هذا الصدد إلى نقطة جوهرية، يسعى تحليلنا إلى تثبيتها بوضوح منعاً لأي التباس: إن حالتي المسلح في الحكايتين الآنفتين ١، ٢ تمتازان بكونهما خاصّتين يصعب تعميمهما، ولكن

يتعيّن استثمار طاقتهما الرمزية من أجل تقديم استنتاجات محددة. ومع أن الحالتين تفترقان عن بعضهما البعض، إلاّ أنهما تعرضان على القارىء واحدة من إمكانيات عدة لرؤية ما هو مشترك بينهما. هذا الافتراق يتحدَّد أولاً وقبل كل شيء في أن المسلحين الإيراني ثم الإسرائيلي، لا يسلكان تماماً السلوك ذاته مع الأعزل، فالإسرائيلي (مثلاً) لا يتخلى عن سلاحه لصالح الأعزل العربي، بينما فعل المسلح الإيراني ذلك مع خصمه وغريمه. من المؤكد أننا ونحن نؤسّس للمقاربة بين حالتي المسلح الإيراني (وأعزله) والمسلح الإسرائيلي (وأعزله) إنما نؤسس لمقاربة بين حكاية واقعية جرت أحداثها فعلياً، وبين حكاية سينمائية خيالية، وكل ذلك بقصد إنجاز مقاربة تجريدية، ليس الهدف منها على أي حال تجريدياً كما سنرى لاحقاً. إن التجريد يتيح إمكانية أفضل لرؤية ما يقع خلف الحجاب، وما وراء الإرسالات المباشرة، وبالطبع لن يكون الهدف من دون مبررات كافية. ولعلّ أولى النتائج الضرورية والهامة التي يمكن بلوغها عبر سلوك هذا المنحى التجريدي في رؤية مغزى الحكايتين، تلك التي ستؤكد بصورة لا لبس فيها طابع الافتراق، إذ لا يوجد قانون ثابت يُحكم بموجبه على نوع الدلالات المرسلة، ومع هذا فثمة نتائج أخرى، ربما أكثر أهمية وإلحاحاً ستدعم اتجاه التحليل إلى النهاية.

هناك مشتركات في الحالتين، يمكن عند إمعان النظر فيها أن تقودنا إلى هذه النتائج، ومن بينها اقتران الرغبة في التخلي عن السلاح بالنسبة للمسلح ببلوغه منعطف أزمة، مأزق، يصعب اجتيازه من دون الانتقال من حالة التسلّح إلى حالة العزلة، أي التماهي مع الآخر. وهذا ما فعله الإسرائيلي في النهاية عندما توقف عن إطلاق النار وتقبّل شراكة العربي الأعزل، من أجل إخراج الحصان من

حقل الألغام، وهي الحالة ذاتها تقريباً بالنسبة للمسلح الإيراني الذي كان تخلّيه عن سلاحه، أقوى إشارة رمزية عن رغبته في التماهي مع الأعزل.

إذا قمنا بتعميم هذه الفكرة على الصراع الفلسطيني ـ الإسرائيلي فستكون خاطئة لأن الواقع لا يقول بمثل هذا التحوّل في الوضعية التقابلية بين المسلح الإسرائيلي والأعزل العربي، ولكن التزاماً بمنطق الفيلم الذي يفترض الحكاية في مناطق الـ ٤٨ ذات الخصوصية غير المشكوك فيها، فإن الواقع الملموس هناك يمكن أن يكون قد وصل بالفعل إلى منعطف أزمة، مأزق، ولم يعد مجدياً ـ من وجهة النظر الإسرائيلية حتى ـ معالجة الأمور بواسطة القوة. ولا حاجة بنا إلى تكرار القول إن السياسة الإسرائيلية في مناطق الـ ٤٨ ليست هي سياستها في الأراضي المحتلة عام ٦٧. بهذا المعنى سارت «حكاية تخلّي الإسرائيلي عن سلاحه» ومن دون أن يبادر إلى خلع بزّته العسكرية بالطبع، في الاتجاه ذاته تماماً للرؤية الأميركية والأوروبية الغربية لمستقبل الصراع العربي/الإسرائيلي، والقول بالتالي إن على العرب وأعدائهم اليهود بما هم ضحايا نزاع بلغ نقطة الاستعصاء، أي منعطف أزمة، مأزق تاريخي، أن يبادروا إلى استبدال العداء بالشراكة. هذه عينها الفكرة الميثولوجية عن كون اليهودي ضحية مثلما هو الفلسطيني ضحية بحسب ما لاحظ بروكنر في كتابه (إغراء البراءة) إذ اليهودي ضحية النازي، ولكنه أيضاً ضحية نزاع مع ضحية أخرى هي الفلسطيني.

إن أعزل الإيراني ليس هو بالضبط أعزل الإسرائيلي، فالأخير مصمِّم على إبقاء أعزله أسيراً حتى وهو يتخلى عن مفهوماته للصراع ويتقبَّل الشراكة، بينما يتصرف الأعزل الإيراني بموجب

مفهومات تصدر عن ثقافته، إذ هو يجد في البيئة والثقافة والقرابة والذكريات، قواسم مشتركة شديدة التأثير والجاذبية، تقوم عملياً بإعاقة مفهومه للصراع وربما تساعد على إحلال مفهوم جديد ينهض أصلاً على نمط من المقاربة الشخصية. وبالفعل، كما تقول الحكاية ـ فقد وجد الأسير الإيراني بالرغم من إيديولوجيته العصبوية أن ما يجمعه مع آسره المسلح أكثر بكثير مما يفرّقه عنه، ولذا بادر إلى قبول تصرّفه بالتخلّي عن السلاح بوصفه بادرة رمزية للتصالح. بخلاف هذا، كان العربي (المختار) حائراً عندما بادر الضابط الإسرائيلي إلى قبول فكرة التوقف عن إطلاق النار، ورمزياً التخلّي عن سلاحه ومن ثم تقديم خريطة الحقل. بيد أن من المهم ملاحظة أن الحكاية انطوت على مغزىً شديد الرمزية في هذا السياق عندما ظل الضابط الإسرائيلي ببزّته العسكرية. إنها عملياً سلاحه الرمزي الذي لم يتخلّ عنه حتى وهو يتوقف عن إطلاق النار. إن وجود رجل عسكري من دون سلاح يمكن أن يحملنا على تخيّله كـ «حمل» وديع، إنه بمعنىً ما من المعاني رجل أعزل، وتطويراً لخيالنا عن فكرة وجود رجل عسكري بلا سلاح، يمكن أن نقول أن ارتداءه للبزّة العسكرية هو نوع من التنكر. لا ريب أن وجود رجل عسكري في فضاء حكاية واقعية أو حتى افتراضية ومن غير سلاح، لا يعني أكثر من أن الرجل يتموضع في حالة عزلة. إنه أعزل حقاً، بيد أن ارتداء البزّة العسكرية قد يحملنا أيضاً على الاعتقاد أنه رجل مقنَّع، متنكر وأنه استطراداً لم ينجز بعد انتقاله من السلاح إلى العزلة. رمزياً، سيبدو لنا وكأنه يظهر في مسرح الأحداث وقد ارتدى رداء الكبش وعرض نفسه كضحية، إذ ما دام من دون سلاح ولكن في الآن ذاته ببزَّة عسكرية، فإن من الجائز تخيّله على أساس كونه رجلاً يعرض نفسه كضحية؟ هذا

التصوّر يوافق تماماً فرضية بروكنر عن اليهودي كأعزل أي كأضحية تقف في مواجهة أضحية أخرى، ولكنه يناقض الاستنتاج الذي خرج به، كما يناقض استنتاج الفيلم، بوصفه استنتاجاً يُعمِّم حلاً للنزاع العربي/الإسرائيلي بلا مبررات. هل يمكن حقاً رؤية أُضحية في مواجهة أضحية أخرى في إطار هذا الصراع؟ إننا نرى في الواقع عنفاً متنكراً في رداء أضحية أخرى لا أكثر، ولذا يصعب قبول التعميم أو قبول تأويلات الحكاية برمتها. بهذا المعنى فإن شروط الحل السياسي للنزاع العربي/الإسرائيلي ـ طبقاً للغة الرمزية للفيلم ـ يكمن وقبل كل شيء في تخلّي اليهودي لا عن دوره كضحية، وإنما في نزعه لردائه المسلح، لبزّته الحربية التي خرج بها لملاقاة «مختار قرية» أعزل جاء راغباً بتصريح لإقامة عرس لولده البكر في الجليل. وبلغة الخطاب السياسي المباشر فإن شرط الحل أو أساسه يكمن في تخلّي (الدولة العبرية) عن كل طابع مسلح لها إيديولوجي وسياسي وديني، أي أن تكفّ عن كونها مجتمعاً مغلقاً لم تتكسر بعد شروط انغلاقه، ولم يخرج أو يستعد لملاقاة الغريب. هذا الغريب الذي ليس سوى العربي نفسه، الأعزل، ولكن المصوَّر كمصدر خطر وتهديد ويا للغرابة. إن مقاربة من هذا النوع في إطار حركيّة الرموز وإرسالاتها تجعل من المنطقي الافتراض أن المجتمع اليهودي المغلق، المؤمن والمتعصّب، والذي ظل مرتاباً باستمرار من الغريب (وهو فعلياً العربي الأعزل) يعيش أزمته الاندماجية باستغراق لا حدود له. ولذا تبدو كل بادرة باللقاء بهذا الغريب، مجرد بادرة، بمثابة خلخلة لشروط انغلاقه تثير الارتباك والقلق والذعر في صفوفه. ليس بدون معنىً أن هذا اللقاء سيكون لا محالة، وكما تدلّل حكاية الغريب في مدينة ألف ليلة وليلة الآنفة(٢)، الأساس المتين الذي سوف تنهض فوقه الميول الغريزية

للجماعة، للتخلص من نظامها التضحوي باعتباره مصدراً من مصادر الأزمة.

لكل مجتمع (غريبهُ) مثلما لكل مجتمع عقائدي أو ديني صغير ومغلق (غريبه) الذي يخشى ملاقاته ويتردّد طويلاً حيال فكرة الخروج للاحتكاك به وفهمه، لأن اللقاء ومهما تكن ظروفه وموضوعاته يتطلب نزعاً للفارق، محواً منظماً لكل شكل من أشكال الإعاقة في سبيل الانفتاح على مؤثراته، هذا إذا كان القصد تحقيقاً للوحدة الاندماجية التي تشكو من التصدّع التاريخي كما في حالة «المجتمع اليهودي». إن الانتقال وطِبقاً للغة علم النفس التحليلي، من الكراهية إلى الحب، ورمزياً من موقع المسلح إلى موقع الأعزل، تشترط إزالة الفارق. مثل هذا الشرط ينطبق في سياق حكاية عرس الجليل على سلوك الضابط بالقدر ذاته الذي ينطبق فيه على سلوك المختار. فتطويرهما للغة الرموز والإشارات (المسدس. خريطة الحقل. مسايسة الحصان... الخ) ظل محكوماً بشروط الانغلاق ذاتها. ولئن مثَّل الضابط في سياق هذه اللغة الإشارية المجتمع العقائدي اليهودي المغلق، القلق من الغريب، فإن المختار (العربي) سيمثل بكل تأكيد ذلك الغريب وبامتياز. إنه الآخر، الأعزل والغامض الذي يتعيّن عليه مثل بطل حكاية ألف ليلة وليلة إذا ما فكر بمجرد البقاء في المدينة، أن يلتزم طقوسيتها التضحوية. ليس هذا مأزقه وحده وإنما مأزق الجماعة البشرية التي تقبلت العزلة والانغلاق والعقائدية الدينية الصارمة. وهي هنا «المجتمع اليهودي» الذي جعل من المختار فرداً أعزل، غريباً وغامضاً كذلك. وحين تبدأ لحظة الصدام مع الغريب حقاً فإن المجتمع المغلق لن يعود مغلقاً أبداً. بيد أن حصول «صدمة الغريب» أمر ليس في حسبان الضابط، ولذا بادر إلى وقف إطلاق النار ومن دون أن

يفكّر مجرد تفكير بخلع بزته العسكرية، عنفه الرمزي أو ردائه التنكري، ذلك الذي يعرضه كضحية تستعرض قابلياتها على حيازة نمط من الشعور بالتعاسة والشقاء التاريخي يندر أن تكون هناك جماعة بشرية أخرى قادرة على امتلاكه. إنها باختصار امتياز اليهودية الأسطورية بما هي دين جماعة مغلقة (مضطهدة) والضابط الماثل أمامنا هو «يعقوب» المعاصر الذي يرتدي رداء الكبش ويقدم نفسه في الاحتفال كصاحب مبادرة للفوز بالبكورية، وثمة ما يجمع بين مائدة الاحتفال وبين الطعام الذي قدّمه يعقوب في التوراة باعتباره المناسبة المثالية لإعلان ذلك الاستعراض التضحوي المثالي والنادر.

إن الأضحية المزيفة، المتنكرة، ميّالة بطبيعتها إلى الاستعراضية، وهي ترى فيها صفة ملازمة لها، ميزة من ميزاتها التي تفصلها عن الأضحية الحقيقية، وهي تتصرف طوال الوقت بروح الاستعراض مُتَبخْتِرةً «بزيِّها» العسكري تارة، وتارةً أخرى برداء الكبش القديم، متفاديةً في الوقت عينه «صدمة الغريب». هذه الصدمة التي إذا ما تحقَّقت فإنها ستتكفَّل بتكسير شروط المجتمع العقائدي الصغير والمغلق نفسه، وحيث لا يعود المجتمع الصغير هو المجتمع الصغير، بل تكوين آخر مغاير بالضرورة. وتلك قواعد اللقاء بالغريب في كل حين.

الهوامش:

(١) عرض في تونس، مهرجان قرطاج السينمائي ١٩٨٨.

(٢) انظر الحكاية في الفصل الأول، ثم إرسالاتها عبر مسرحية الباب ليوسف الصائغ.

الفصل الرابع

عودة الفرد «الضال»

١

من المجتمع العقائدي الصغير إلى المجتمع الكبير

يغادر المرء ماضيه وهو يضحك

كارل ماركس

كيف تمت صياغة العلاقة بين الفرد والجماعة في البيئة السياسية والثقافية العربية؟ من الناحية النظرية يستطيع الفرد دخول الجماعيّة إرادياً وطوعياً، وذلك عبر الانتماء المباشر إلى تعبير من تعبيراتها الفعلية كحركة أو حزب أو تيار أو جماعة ناشطة، ويمكنه في هذا الإطار النظري للحق أن يغادر موقعه فيها متى شاء. ثمة إحساس حقيقي ينتاب معظم الشبان في العالم العربي عند دخولهم في قلب الجماعة، بأنهم كانوا يمارسون هذا الحق فعلاً. ولكن سرعان ما ينقلب هذا الشعور إلى شعور بالمرارة حين يكتشفون أن ما ظنُّوه «حقاً» مقدساً إنما كان مجرد وهم قابل للخرق بسهولة. هذه تكاد تكون سمة ملازمة لحالة الحزب السياسي العربي الراهن من حقبة الاستقلالات الوطنية حتى اليوم إلاّ فيما ندر. على المستوى الإجرائي لا يبدو الحق في مغادرة الجماعيّة أمراً ممكناً بسهولة بالنسبة للفرد، وقد يستحيل التحكم به في بعض الحالات، بل على العكس من هذه الإمكانية، يكتشف

الفرد أن قراره أو رغبته في المغادرة مسألة تقع باستمرار خارج نطاق قراره الشخصي ما دامت تمسُّ الجماعية في الصميم. إن بعض الحركات والجماعات السياسية في العالم العربي لا تزال ترى في مغادرة فرد ما لصفوفها تجسيداً لـ«خيانة» أو لتواطؤ وتأكيداً لهواجسها الدفينة عن سلوكه. أما إذا كانت هذه المغادرة «فكرية» فردّ الفعل التلقائي العنيف سيكون العزل، إذ لا شيء يثير ذعر الجماعيّة المتراصة الصفوف عقائدياً من شبح الأفكار. في اللحظة التي تتصرَّف فيها الجماعة ضد الفرد (فردها) المارق فكرياً، على هذا النحو من العنف بعزله ومحاصرته وتضييق الخناق على حقه النظري في السجال الفكري، فإنها تماثِل نفسها بالقبيلة، إذ كل مغادرة للفرد على قانون الجماعة مروقٌ وخيانة يواجه بالعزل. وقديماً ردَّد طرفة بن العبد بمرارة هذا البيت:

إلى أنْ تحامتني العشيرةُ كلها

وأُفردتُ إفراد البعير المُعبّدِ[1]

والتحامي لغةً: التجنب والاعتزال، والبعير المُعبَّد: المذلل المطليّ بالقطران، والبعير يستلذُّ ذلك فيذل له على ما يقول شرّاح القصيدة. يقول: فتجنّبتني العشيرة (عشيرتي) كما يتجنّب البعير المطليّ بالقطران. ولا يزال شعور البعير المعبَّد هذا ملازماً في الواقع لكل عضو في جماعة سياسية عربية يرغب أو يفكر بمغادرة الجماعة المؤمنة التي انتمى إليها طوعاً برابطة «الدم السياسي» واللغة الإيديولوجية المشتركة، ربما بسبب فكري أو شخصي أو تضحوي أو سياسي أو حتى تحت ظروف خاصة به وحده. وتمارس معظم الجماعات السياسية المعاصرة هذا السلوك إزاء الفرد العربي من دون أن تنتبه إلى أن الفرد نفسه يقرأ يومياً (ويشاهد عبر التلفزيون

كذلك) أخباراً موثّقة عن أفراد آخرين في أحزاب وحركات وجماعات أوروبية وأميركية، يغادرون أحزابهم وينتقلون إلى أخرى وقد ينصرفون كليةً إلى أعمال تجارية وحياتية عادية في المجتمع من دون أن يكون ذلك مدعاة للعزل أو الطلي بالقطران والنفور المنظم المشحون بالعداء والكراهية. بالنسبة للفرد الآخر، الغربي، تنتفي سلطة الجماعة منذ اللحظة التي يغادر موقعه كعضو فيها، بينما هي مستمرة، أزلية وصمّاء مع الفرد العربي، تلاحقه ولا تصغي إلى رغبته في المغادرة بل تطارده كالقدر، فتحوم من حوله في كل آنٍ أشباحها وأطياف شائعاتها وأقاويلها وربما تطاول بالضرر المباشر حياته اليومية ومصدر رزقه. إن الجماعة في الواقع وعبر هذا السلوك تحول بين الفرد وبين عودته إلى المجتمع، فتعوق كل محاولة له للانفكاك عن «غربته» واسترداده لهويته المؤسسة على وعيه لصلته وعلاقته بالمجتمع الحقيقي. وذلك لأنها تريده إلى النهاية على صورتها كمجتمع صغير غريب عن المجتمع، وأن تحافظ على اغترابه بما هو انقطاع، انفصال، ولا بد أنها والحال هذه تقوم على غرار القبيلة بطلاء الفرد بالقطران وعزله حين يحدث افتراقه معها. ستلاحقه «بفضائح الماضي» التي ما كان له أن يحسبها أبداً سوى أخطاء صغيرة وعرضية. إنه ببساطة فرد يُلقي بقناعه ويغادر الجماعة المقنَّعة، ولذا فهو مطلوب لعدالة تريد منه أن يرغم نفسه باستمرار على التواصل [مع الجماعة] وعقيدتها كمتنكر باسم حركي لا أكثر، أي في نهاية المطاف أن يعرض نفسه كأضحية بدلاً من أن يقدم نفسه كإنسان. ولأنه تمرَّد على قرار المدفن وفرَّ من ظلام المقبرة مثلما فعل سلفه الأسطوري في ألف ليلة وليلة، فإن عليه مواجهة سخط الجماعة برباطة جأش واستعداد لا حدود له لتقبّل الألم.

تجد الأضحية السياسية نفسها في حال التلكؤ عن تنفيذ الوعد القاطع بالموت من أجل الجماعة، ثم خروجها من «جنّتها العقائدية» أو طردها، وقد عادت إلى المجتمع الذي غادرته أول مرة، تاركة ربما دون رجعة أجواء المجتمع الصغير، ولكن من دون أن تمتلك الحرية ذاتها التي امتلكتها من قبل. لقد تلاشت البراءة والعفوية في العلاقة مع المجتمع الحقيقي، وحلّ محلها حجاب إيديولوجي ممزوج بانكسارٍ روحي وأدبي عميق ناجم أساساً عن ذلك القدر من التعارض والاغتراب والتنافر بين مجتمعين، أحدهما حقيقي إلى النهاية، بينما يتبدى الآخر على الدوام، مقنَّعاً ومنكمشاً على نفسه حالماً يجعل كل فرد في المجتمع شبيهاً بفرد آخر.

إنه حلم المماثلة التي هي جوهر العقيدة في المجتمع المؤمن.

يتأسس التعارض غير المرئي بين المجتمعين عبر نمط من الانعزال تفرضه لا الحركيّة السياسية في ظروف العمل السريّ وحدها، وإنما أيضاً إيديولوجيا المجتمع العقائدي الصغير نفسه بما هي إيديولوجيا مُغتربة، صمّاء، يخفق خطابها في تفهّم المجتمع الحقيقي في كل مرة ترغمها فيها الوقائع على النظر إليه نظرة موضوعية. وعندما يقوم الفرد بالاختراق المفاجىء للنظام التضحوي، ويقرر الذهاب بعيداً عن الجماعة، فإن هذه المغادرة لن تكون إلاّ محاولة أخيرة بالنسبة للفرد لتجربة إمكانية النظر إلى المجتمع الحقيقي من دون الحاجة إلى حجاب، أي إلى إيديولوجيا. بيد أن الفرد ذاته سوف يرتطم بواحدة من أعقد المشكلات المتصلة بإعادة تأهيله داخل المجتمع بعد الوقت الطويل من القطيعة معه، أعني فشله في حلّ معضلة العودة، فهذه لم تجرِ بمحض إرادته حتى وإن بدا أن النتائج التي أسفر عنها خروجه تؤدي إلى ذلك: لقد فشل في تنفيذ التعهد

بالموت في سبيل الجماعة، فهل بوسعه أن يبرِّر هذا الفشل مرةً أخرى حين يتطلب وجوده داخل مجتمعه أن يموت من أجله؟ في الواقع تتطلب العودة إلى المجتمع قدراً كبيراً من إعادة التأهيل والتكيف، الدخول الشاعريّ الهادىء والحذر، وقدراً من النعومة أيضاً، يمكن بفضلها تخطّي عقبة الانفصال القسري والاغتراب السياسي والروحي. وربما لهذا السبب يشعر المناضلون السياسيون الذين يغادرون أحزابهم ويعودون إلى مجتمعهم بأنهم إنما يستردون شيئاً ما كان يجب إهماله أو الاغتراب عنه، هذا الشيء ببساطة هو المجتمع نفسه ببشره وثقافته ورؤاه وأحلامه وآماله. والغريب أن أشياء كثيرة ستنقلب رأساً على عقب إثر هذه العودة. فلقد كان المجتمع قبل قرار الفرد الانفصال عنه مليئاً بالأشرار وذوي الأخلاق الفاسدة والجشعين والمزعجين، بينما كان المجتمع العقائدي الصغير مُقطّراً، نظيفاً، طاهراً ومعقماً من الشرور بفضل الإيديولوجيا النقيّة، وكل شيء فيه مبهج ومفرح حتى مشهد الموت. سوف تتلاشى هذه الصورة وتنقلب إلى ضدها، ويكتشف المناضل العائد أن هؤلاء البسطاء من أبناء المجتمع أكثر براءة وإنسانية من كثرة من المؤمنين المتعصبين الحاقدين والغاضبين الذين يعجّ بهم المجتمع العقائدي. حتى الشارع الذي كان الفرد يمشي فيه متنكراً باسم حركيّ متفادياً عيون المخبرين والوشاة والمعارف والأقرباء (أي كلّ هؤلاء الذين يتوجّس منهم الفرد وينظر إليهم نظرة شكٍّ وحذر) سيبدو من جديد زاهياً، مبهجاً ببسطائه المنهمكين في الشراء والأكل بشراهة. إن بعض الأفراد العائدين إلى مجتمعهم، مخلفين وراءهم عالم السياسة والإيديولوجيا لا يكتفون بالاسترداد الشكلي للعلاقة مع المجتمع، بل سيذهبون إلى العمق دون تردُّد مستردّين علاقاتهم بالأفراد المنسيين وبالعشيرة المنسيَّة، أي عملياً ذلك العالم

المنسيّ للجماعيّة الحقيقية المفتوحة وغير المتقبلة لانغلاقات الإيديولوجيا الطارئة والإيمانية. وبالفعل فقد عنى اندماج الفرد في المجتمع الصغير على الدوام، انفكاكاً مقصوداً عن محيطه وبيئته، وهو منذ الآن بوسعه أن يسترد لغته المنسيّة، المتلعثمة في فمه وأن يعيد استعمالها بالبساطة نفسها التي يتحدث فيها الآخرون.

إنـه الآن حقيقي ومتماثل معهم من دون الحاجة إلى عقيدة التماثل.

على أن اكتشاف الفرد للهوة الفاصلة بين المجتمعين، سيكون تذكيراً له بأن الفارق يكمن وقبل كل شيء في كون المجتمع الصغير محض انعكاس زائف عن المجتمع الحقيقي، تفهُّم عرضي انطوى على وعي مُغرَّب. فبعض هؤلاء المؤمنين ليسوا أكثر من أشرار يتسربلون بأردية الإيمان، وهو يكتشفهم الآن بفضل المسافة التي تموضع فيها، لكأنه يقوم رمزياً بتسليم سلاحه إلى الجالس في جواره ثم يستدير باتجاه بريَّة، فضاء مفتوح من أجل امتلاك الحرية، حرية عزلته وتجرُّده، تماماً كما حدث مع الشاب الإيراني في الحكاية السابقة. وحين يمعن النظر في حقيقة الأفراد الآخرين الذين ارتبط معهم في العقيدة سيكتشف أنهم لم يكونوا جميعاً ـ كما تخيّل لأول مرة ـ خلاصة النقاوة والطهر النظريين، بل إن بينهم أشراراً تسربوا مثله إلى مجتمع صغير أحاطهم برعاية خاصة وقدّم عنهم صورة زائفة للمجتمع بوصفهم قديسين. إن هذا المجتمع الصغير الزائف هو الانعكاس التلقائي للإيديولوجيا، بما أن الإيديولوجيا ـ بالمعنى الألماني الذي عناه ماركس في (الإيديولوجيا الألمانية) ـ هي الوعي الزائف للواقع. لقد وعى المجتمع الصغير نفسه ومجتمعه الحقيقي وعياً اتسم باستمرار بنمط فاضح من التزوير

وحجب الحقائق والتلاعب بها، فكان أمراً منطقياً أن يكون هو نفسه وأفراده صورة مشوَّهة عن الواقع لا تمثله ولا تستطيع أن تحركه أو تقوده كما خيِّل لمؤسسيه وأنبيائه. وهل بدون معنى أن الحزب السياسي العربي المعاصر يفتقد شرعية تمثيل المجتمع المدَّعاة حتى وهو يمسك بالسلطة؟

هل يعني ذلك في سياق التجارب الراهنة أن هناك انفصالاً فعلياً (تاريخياً وإيديولوجياً) بين الحزب العربي المعاصر ومجتمعه؟ بكلامٍ ثانٍ: إن الافتراق لا ينشأ عن عجز الخطاب السياسي السائد في تحليل الواقع القائم وإنما عن مشكلة أعمّ تتصل وقبل كل شيء بفكرة الحزب عن نفسه كجماعة مؤمنة، كتعبير شديد الجهويّة [العقائدية، الطبيعية، المذهبية، العرقية] رأت في عملها تجسيداً لرؤيوية خلاصيَّة عبر الانغلاق عن المجتمع الحقيقي؟ فيما لا يني المجتمع نفسه يرى أرتال المناضلين الهاربين من مدافن الأحزاب ويدرك محنتهم الإنسانية ويعلن تضامنه معهم. بالرغم من ذلك تتطلب عودة الفرد، الابن الضال للمجتمع إلى وعيه، هجرة معاكسة كالتي قام بها أول مرة والتسليم بواقعية الواقع والإقرار بخيالية كل مجتمع مصغّر. هذا الانتقال الرمزي للفرد من وضعية المسلح، (وبالمعنى العمومي حصراً) داخل الجماعة المؤمنة إلى وضعية الأعزل، ستحقق له من بين ما تحقق إمكانية امتلاك الفضاء المفتوح، البريّة ذاتها، واستطراداً الفوز بحرية النظر إلى الأشياء من حوله على نحوٍ مغاير. فضلاً عن ذلك ستكون لديه موجبات وأسباب التبديل في السلوك، فها هو ينطلق في المسافة الفاصلة بين وضعيتين متحرّراً من عبء السلاح الإيديولوجي، أي عملياً من عبء الامتياز الزائف الذي يعلّي من موقعه.

تتصوّر الجماعة المؤمنة، وكل جماعة مؤمنة في بيئتنا السياسية العربية المعاصرة، أن انفصالها، انفكاكها عن المجتمع، (والذي غالباً ما يجري تمويهه ببراعة إيديولوجية، بحيث يبدو لا كطلاق ناجز مع المجتمع، قائم في كل لحظة من لحظات النشاط السياسي والفكري، بل كضرورة قانونية من أجل حماية الجماعة من الشرّ الأسطوري المحيق بها) سوف يضع أمامها استراتيجية تاريخية للاستحواذ على المجتمع وامتلاكه بوصفه فضاء جنّتها العقائدية. والمجتمع الحقيقي، الواسع، يظهر في فكر هذه الجماعات كمجرد فضاء، مسافة مفتوحة أمام عقيدتها الإيمانية المطلقة الصحة لا أكثر، وبالتالي فإن بلوغ الهدف يقتضي بناء أسس مجتمع منعزل وبعيد عن مؤثرات الخارج، بل يقتضي القطيعة المموّهة هذه دون سواها.

إن الجماعة الإسلامية الراهنة (مثلاً) تربط حركتها السياسية بنمط من الهجرة الداخلية مماثلة لهجرة الرسول العربي الكريم محمد (ص) من مكة إلى المدينة ليعود بفتح من الله مبين. لكن عقلية الهجرة الداخلية هذه غالباً ما تنقلب إلى هجرة نهائية، قطيعة متراكبة الأبعاد والنتائج. وذلك ما سنراه بوضوح في الحالة القومية والماركسية على أكمل وجه، إذ إن العزلة التي فرضها الحزب على نفسه بسبب السريّة وتفادي عنف السلطة العربية، تؤدي في أحد أطوارها إلى انغماسه في استراتيجية بناء علاقات بديلة من المجتمع، وذلك بالطبع من خلال تأمين شبكة من الاتصالات غير المرئية، غير المكشوفة أيضاً مع المجتمع. ولكن في أحيان كثيرة تُصوّر هذه الصلات على أنها الدليل المؤكد على صلة الحزب بمجتمعه، وحقيقة الأمر أن هذه لا تقوم بأي حال من الأحوال مقام العلاقة الحقيقية بالمجتمع الحقيقي، لا على صعيد الخطاب الإيديولوجي ولا

على مستوى السلوك السياسي. إنها كذلك وبإيجاز، شكل آخر من أشكال الوعي المزيف بالمجتمع.

في إطار هذا العالم المزيف، المزوَّر، سيقوم الفرد العربي داخل الجماعة المؤمنة بعزل نفسه وحجبها، مفضلاً العيش بشخصيّات وأسماء حركية مستعارة. وحين يخفق في التضحية ويعود إلى مجتمعه طامحاً في استرداد اسمه وهويته، سيكتشف أنه أمضى بنفسه وقتاً طويلاً وهو يدمر موقعه كفرد، حقوقه وخصائص شخصيته أيضاً، وفي المآل الأخير كان ذلك تدميراً لتموضعه في المجتمع كفعالية إنسانية.

أول امتياز تكسبه الأضحية السياسية بعد إخفاقها في تجربة التضحية وعودتها إلى مجتمعها، استردادها لاسمها الأصلي وتخلّيها عن الاسم الحركي وبالتالي عن النظام الثقافي للإشارات والرموز الذي ظلت تحاول عبره إنشاء علاقة أو صلة إيديولوجية بالمجتمع، كما هو الحال في ظروف العمل شديد السريّة أو ذات الطابع الانتحاري. يملي هذا السلوك الجديد على الأضحية قبولاً تدريجياً بإزاحة الأرضية التي نهضت عليها أصلاً، وفي سياق استخدام الاسم الحركي، كل أشكال الصلات مع المجتمع بما هي صلات «حركية» و«مستعارة» بل وإيديولوجية. ولئن بدت عودة الفرد المتنكر في رداء الأضحية إلى وضعيته السابقة الطبيعية في المجتمع وكأنها عودة من حرب خاسرة ضد العنف، فإن من المنطقي أن تعيش بإحساس المهزوم. ومع ذلك يتعيّن عليها أن تتخلى عن هذا الإحساس بسرعة.

لقد درس ميشيل كيلو علاقة الفرد بالحزب في دراسته الممتازة عن الياس مرقص[٢] فلاحظ من خلال تجربة الحزب الشيوعي السوري:

أن مبادىء التنظيم تقلصت إلى مبدأ وحيد هو خضوع الأدنى للأعلى، فصار شخص الأمين العام أعلى هيئة في الحزب وغدا فوق أي نقد وأي مساءلة. كما غدا كل من تحته خاضعاً لسطوته دون أن توجد نواظم من أي نوع لعلاقاته بها أو لعلاقاتها به، ودون أن يكون بينها وبينه أي معيارية تنظيمية معترف بها. في هذه الأجواء كان لا بد أن يُنجب الأمين العام الكبير أمناء عامين صغاراً على صورته ومثاله[٣]. كان على الياس مرقص الذي اختاره ميشيل كيلو كنموذج للمفكر في لحظة صدامه مع المجتمع المؤمن العقائدي أن يحارب بضراوة من أجل مصالحة الحزب مع مجتمعه ومع الواقع، متطلعاً إلى تبديل جذري في الخيارات المعرفية والسياسية، وإلى إحداث قطيعة نهائية بين واقعه القائم وبين ما يجب أن يكون عليه. بيد أن الوقت لم يطل بإلياس مرقص ليكتشف جسامة المعركة وفداحة الثمن الذي توجب عليه تسديده، إذ سرعان ما وجد نفسه «في مواجهة الآلة الحزبية الرهيبة المُنتجة للجهل والإرهاب»[٤] فلم يكتف بعض أعضاء الحزب النافذين بالاعتداء عليه بالضرب بشهادة ميشيل كيلو، بل جرى التنديد به وبأفكاره علناً وبلغ الأمر حدّ ترويج شائعة باطلة عن عمالته للمخابرات المركزية الأميركية[٥]. اعتقد مرقص بإمكانية إنجاز تلك المصالحة المستحيلة في الشروط الفكرية والسياسية لحزب ما فتىء يردّد في برامجه السياسية فكرة جوهرية هي خلاصة وعيه، فبما أن الحزب يرى «طبقات» ولا يرى مجتمعاً، فإنه بالتالي بحاجة إلى برنامج طبقي وليس إلى برنامج اجتماعي، وعلى هذا النحو سقط المجتمع في رؤية حزب الطبقة العاملة[٦]. كان نزع الستالينية من الحزب في سوريا على غرار ما حدث في العالم كله آنذاك، يعني لا القضاء على تيار سياسي فقط، بل على ظاهرة كلية تتمظهر على

الصعيد المعرفي كما لاحظ ذلك ميشيل كيلو بنباهة. في هذه «الأثناء سيجد مرقص نفسه غريباً أكثر فأكثر عن السياسي فيه ويقترب أكثر فأكثر من المثقف» القابع في أعماقه، الحائر أمام سرّ تلك القوة المتوحشة المتربصة بكل محاولة للتغيير. سينتهي الأمر بالمعركة إلى طرد مرقص وإخفاق أول محاولة راديكالية لإنجاز نوع من المصالحة بين «المجتمع العقائدي الصغير» والمجتمع الحقيقي، ولكن سيبدأ فصل مرير آخر في حياته الشخصية لن تكتب له أي خاتمة عادلة. وفي الواقع لم تكن تلك معركة مرقص وحده وإن خاضها بنفسه، ولكنها كانت معركة قاعدة بشرية كانت لا تزال أسيرة «عقائدية» مُتبربرة تقوم بتجريدها في كل لحظة من لحظات نشاطها من كل ما هو إنساني فيها. هذه القاعدة كما يلاحظ كيلو لا تكاد ترى طريقاً للتحرر من عبوديتها الاجتماعية والشخصية إلاّ عبر التماهي مع «حزب» ها فتصبح خسارتها لعضويتها خسارة في الوقت نفسه لذواتها المتماهية معه، وموتاً لها. وهذا ما قد يفسر برأي كيلو حالات الإحساس بالامتهان والغربة التي تلازم المطرودين من صفوف الأحزاب الشيوعية من النمط الستاليني، وحتى حالات الانتحار التي يقدم هؤلاء عليها نتيجة فشلهم في العودة إلى وضعهم الإنساني السويّ. إن وضعهم خارج الحزب يعني فعلياً القضاء على كيانيّتهم التي أحلّها الحزب محل حياتهم الفردية والشخصية وأوهمهم أنها يجب أن تعادل بالنسبة لهم حياتهم ذاتها(٧).

استردّ مرقص إذن هويّته كفرد مفكر، فعلياً، في أعقاب أزمة كانت تعصف بالمجتمع العقائدي الصغير الذي وجد نفسه في صفوفه إثر عودته من بروكسل في الخمسينيات، وناصب أفكاره العداء منذ اللحظات الأولى. ولكن اعتباراً من العام ٥٧ تاريخ طرده الرسمي

من الجماعة العقائدية، باشر المثقف لا السياسي الياس مرقص بالاستجابة لضغط الحاجة الملحّة إلى توضيح أفكاره بشأن جملة من المسائل كانت تشكل جوهر خلافه مع «مجتمعه الصغير». كان عليه أن يبدأ بنقد «تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي» بوصفه تاريخ إعادة إنتاج الأزمة العقائدية. وقبل ذلك بقليل فقط سيقوم مرقص بترجمة بعض النصوص الماركسية واللينينية حول معضلات التحرر الوطني والقضية القومية والمسألة الاستعمارية[٨].

لم يعد مرقص آنئذٍ «غريباً» كما بدا لأول وهلة بالنسبة لنفسه أو بالنسبة لتلامذته. وعلى الأرجح بدأ إثر انفصاله عن الحزب ـ بما هو أصلاً جماعة منفصلة عن المجتمع ـ برحلة العودة إلى مجتمعه الحقيقي لمسألة قضاياه ومشاكله وموضوعاته الملحّة، حيث سيجد هناك جواباً مفعماً بالأمل عن هويّته الحقيقية كفرد مفكر، يتيح له تموضعه داخل المجتمع ـ ويا للمفارقة ـ حرية التعبير عن أفكاره، هذه التي أخفقت في بلوغ هدفها داخل الجماعة المؤمنة، مع أنها متماثلة نظرياً مع إيديولوجيتها. إنه الآن يفوز بحريته في امتلاك فضاء جديد للعلاقة مع أفكاره ومع مجتمعه بعيداً عن الجماعة المسلحة عقائدياً. ألقى مرقص رمزياً سلاحه العقائدي المزيف، سلّمه بكلام ثانٍ إلى رفيقه الجالس إلى جواره، ومشى بهدوء نحو البريّة متأملاً بعمق في المعنى الذي انطوى عليه ذلك التمظهر الجديد للأزمة، وبذا كان الفرد المفكر يكتسب امتيازه الأهم: وعي نفسه ووعي الجماعة على نحو مغاير وأكثر موضوعية.

إن كل مفكر حقيقي بالنسبة للجماعة المسلحة عقائدياً رجل أعزل، لأنه رجل يطرح الأسئلة حتى وهو يمتلك سلاح الجماعة ذاتها، الإيديولوجي. ولكن عندما يتخلى عن هذا السلاح تحت أي ظرف، لصالح أسئلته، وقلقه وهواجسه فإنه يوطّد عزلته هذه ويعزّز

تموضعه في الحيز نفسه كرجل أعزل. كانت تلك بامتياز حالة الياس مرقص كمفكر لا يملك على غرار الجماعة، عقلاً جوابياً وثقافة جوابية بمقدار ما كان يملك قلق وحيرة وحساسية الغريب القادم إلى مدينة أسطورية ولكن معاصرة اسمها الحزب. وقد قدّم طبقاً لطقوسيتها الغرائبية تعهداً لا بالإيمان حتى الموت من أجل فكرها الانعزالي، المنفصل عن المجتمع، وإنما كذلك من أجل حمايتها من شرّ العنف، وها هي تمارس ضده ـ أخيراً ـ عنفها المسلح والعقائدي لمنع التسرّب الشرير لأسئلته في مملكة الجواب الماركسي ـ الستاليني المطلق، هذا الذي يملكه الأمين العام حصراً. لم يكن مرقص يشعر بالغربة عن تلك الجماعة المؤمنة إلاّ لأنه كان بالفعل ذلك الغريب الذي ظلت الجماعة خائفة ومتردِّدة إزاء الاحتكاك بفكره، اللقاء به، فذلك اللقاء يعني لا محالة تكسر شروط عزلة المجتمع العقائدي الصغير المنغلق. إن كل نقاش حول أزمة الحزب الشيوعي (العربي) المعاصر في سوريا والعراق ولبنان وصولاً إلى المغرب ينبغي أن يبدأ في فحص هذه اللحظة من التردّد في حياته، حين لاح الغريب ذات يوم في شخص الفرد المفكر داخله، فطارده ولاحقه بالنفي من الجنة العقائدية وبالتشهير وتهم العمالة والتجريح، والضرب حدّ القتل. لقد فوَّتَ على نفسه فرصة ذهبية لامتلاك عالم الأسئلة في الفضاء المفتوح للفكر بدلاً من التشبث بامتلاك السلاح الزائف للأجوبة العقائدية المطلقة. لقد لاحظ مرقص ذات يوم أن المعرفة الوحيدة التي ينتجها الحزب أو يسمح بإنتاجها هي تلك التي تخدم خط القيادة السياسي[٩] حسب تعبير ميشيل كيلو. إنها المعرفة التي تلائم مجتمعاً منغلقاً على نفسه، يصيبه الذعر من أي مؤثرات خارجية، وبحيث تتحول

«نظرية» ثورية بالأصل إلى لغة سرية يجهل طقوسها ورموزها القسم الأكبر من أتباعها[١٠].

لم يكن الجدل الدائر ـ داخل الحزب الشيوعي السوري ـ في حقبة ٥٦ بين الفرد كمفكر وبين الحزب كسلطة جماعية عقائدية، ظاهرة محصورة في نطاق الحزب وحده أو الأحزاب الشيوعية العربية، مع الإقرار بفرادة وخصوصية الدور النظري البارز الذي لعبه مرقص في هذا السجال، بل كان ظاهرة شملت معظم الحركات والتيارات والجماعات السياسية القومية والماركسية. ففي هذه الحقبة، وكما لاحظنا من مثال حركة القوميين العرب، تلازمت البدايات التأسيسيَّة مع ظاهرة السجال الفكري الداخلي حول طائفة من الموضوعات الشائكة: في ٤٨ كان هناك قرار تقسيم فلسطين وموقف الأحزاب الشيوعية المعروف والشهير كفايةً، ثم ثورة يوليو/تموز ٥٢ وصعود الناصرية كتيار سياسي عربي، وأخيراً معارك السويس والوحدة العربية والتأميم، وبموازاتها كانت هناك موضوعات نظرية تتصل بمسألة الاشتراكية العربية ودور البورجوازية الصغيرة. كل هذه المسائل والموضوعات ستكون مادة النقاش داخل الحزب السياسي منذ هذه الحقبة، ولكنها ستواجه في الكثير من الحالات بالقمع، والزجر، ولذلك يمكن تخيّل لا أجواء المناقشات السياسية والنظرية. فهذه لم تكن تنبىء بإمكانية انتقال الفكر إلى حيز الفعالية الحقيقية في الحياة الداخلية للأحزاب، وإنما تخيّل الظروف التي ساهمت في تحوّل هذا الحزب أو ذاك صوب الماركسية ـ كما هو الحال مع حركة القوميين العرب ـ مثلاً التي ستنتقل عملياً إلى ماركسية تنتمي أصلاً إلى حقبة ٥٦ هذه. أي إلى نمط من الماركسية رأى في أفكار الياس مرقص «القومية» مروقاً على خط القيادة. بكلام آخر، إذا كانت هذه هي

ماركسية ٥٦ ـ ٦٧ في الأحزاب الشيوعية العربية، بكل مظاهرها القمعية ونكرانها للفرد ودوره، وبالتالي (فهي ماركسية المعرفة الوحيدة التي ينتجها الحزب أو يسمح بإنتاجها)[١١] لأجل خدمة خطه القيادي وحسب، فإن من البدهي التساؤل عن نوع الماركسية التي انتقلت إليها حركة القوميين العرب تالياً؟ واقع الحال جاء انتقال الحركة (غير المكتمل صوب الماركسية، ثم الواضح والصريح بعد تحوّلها إلى فصائل وحركات) في الأعوام الأخيرة من الستينيات، ليؤكد طابعها العقائدي المنغلق بأكثر مما عبّر عن انفتاح حقيقي على مؤثرات الخارج. فهي أنجزت هذا الانتقال الجزئي خلال عهد الخوف من الفكر. وهو عهد طويل ومديد في حياة الأحزاب السياسية العربية إجمالاً، لتبلغ في نهاية المطاف نمطاً من «النظرية الثورية» حلمت به فإذا به ماركسية مشبعة بالستالينية. ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن حركة القوميين العرب لم تعرف على غرار الحزب الشيوعي (الذي تطلعت إلى التماهي معه عقائدياً) ظاهرة عبادة الزعيم الفرد، الأمين العام، ولم تنتج بالتالي ستالين «ها» الخاص بها. وقد يُنسب جزء كبير من الفضل في نجاح الحركة على صعيد تفادي اللقاء بهذا [الستالين] لا إلى الطبيعة الشخصية المتسامحة وغير التسلطية لحبش، الذي كانت مزاياه المحببة وتواضعه الجم قد أفلحت في تقديمه باستمرار كرجلٍ قادر على أن يطبع الحركة بطباعهِ، بل وكذلك إلى طبيعة مجتمع الحركة نفسه. هذا «المجتمع» المؤسس على عقيدة وتقاليد انتظار الزعيم، والذي سيبني استراتيجيته على أساس الالتحاق بعبد الناصر سياسياً والدفاع عنه وتبني طروحاته، لم يجد نفسه في الواقع بحاجة لأيّ «ستالين» صغير يشق طريقه نحو أعلى الهرم القيادي، ما دام عبد الناصر يمثل رمزياً ذلك الزعيم المنتظر وبوسعها أن تتطلع إلى «عبادته». كانت

هذه الإشكالية قائمة في الحزب الشيوعي الذي وقف مرقص حياله حائراً في الكيفية التي يتوجب فيها تحويله جذرياً من حزب يخصّ الأمين العام إلى حزب يخصّ المجتمع، وأن يردم الفراغ الناشب بين الحزب ومجتمعه.

تلك كانت إشكالية تصدر عن العلاقة الملتبسة بين الفرد المفكر وبين الجماعة التي تلزمه فعلياً بعدم التفكير، فبما أن هذه المهمة المقدسة: التفكير، هي من صلب عمل «الآلهة» الحزبيين ولا تقع على عاتق فردٍ دنيويّ، بل على عاتق فردٍ متسامٍ تحوّل مع مرور الوقت إلى وثن، فإن على الفرد المفكر أن يتخلى عن مهمة ليست له. إن الأمين العام من الناحية الرمزية هو الفرد في طور تحوّله النهائي من الطور البشري إلى الطور الإلهي. إنه يتقمّص هيئة الإله وينتقل إلى حيز المقدس فارضاً نظامه التضحوي كسبيل وحيد للانتصار على الشرّ الأسطوري المتموضع خارج الحزب يتهدّده بالفناء. كان الحزب الشيوعي العراقي ـ ولا يزال يتباهى أمام أشقائه بكونه حزب الشهداء ـ حزب أكبر عدد من الأضحيات، وسوف تجد هذه المباهاة صداها الطيب في قلب حزب بكداش السوري حتى اليوم، بل في سائر الأحزاب الشيوعية التي ستنظر إلى هذه المأثرة كإنجاز لم يصل إليه حزب آخر أبداً.

والآن: إذا كان الفرد الذي ينتمي إلى جماعة (بلغة إريك فروم) شخصاً مازوخياً لا يطيق العزلة ولا انفصاله التجريدي عن الآخرين، ويسعى إلى دمج نفسه في صورةٍ ما للمجتمع يجدها مجسّدة في مجتمع عقائدي مصغّر، فإنه والحال هذه شخص يفتش عن شخص آخر يوجهه ويرشده ويحميه ثم يتحول في وقت ما إلى جزء منه، تنعدم ماهيته نهائياً خارج ماهية هذا الشخص. إنه يخضع له كلياً وذلك طبقاً لقواعد علاقات الوحدة الاندماجية

السلبية، يحوّله في طورٍ أول إلى مثال، وفي طورٍ ثانٍ إلى معبود، أي إلى وثن، لأنه مصدر الحماية والرشد والتوجيه. وبما أن هذا الشخص (الوثنيّ) المقدِّم للحماية ونظامها الإيديولوجي يستمد قوته باضطراد من درجة تماهي الشخص الخاضع له، بأفكاره وسلوكه، وبالتالي تديُّنه بدينه، فإنه سوف يفرض عليه تلقائياً تقبّل استراتيجية حماية هذه القوة وتضخيمها لكي يظل الوثن حائزاً باستمرار امتياز تقديم الحماية، بل إن الفرد الخاضع لا يحتاج إلى مَنْ يطلب منه القيام في كل حين حراسة قوة الوثن وتضخيمها بما أنها مصدر حياته. إن الجماعة المؤمنة المؤلفة من أفراد خاضعين والتي تنتج الوثن، هي بلا ريب جماعة مأزومة لم تتحقق وحدتها الاندماجية إلاّ في نطاق خضوع الفرد لفردٍ آخر وبحيث لا يجد أي منهما نفسه خارج وجود الوثن. هذا هو الأمين العام، ستالين المحلي الذي لاحظ ميشيل كيلو أنه بالفعل «أسمى كائن وأقدس كائن في بلاده وشعبه بما أنه أسمى كائن في الحزب، وهو لذلك يستحق أن يُضحى من أجله، أن يُهتف له ويُنفخ بصوته في البوق كإسرافيل».
في إطار هذه الجماعة المأزومة يتوجب على الفرد أن لا يفكر لأن التفكير من صلب مهام الآلهة لا الأفراد. يروي ميشيل كيلو[١٢] الواقعة التالية وهي غنية بدلالاتها وإرسالاتها وتفصح عن جوهر الفكرة الآنفة: كان ميشيل كيلو في منتصف الخمسينيات تقريباً عضواً في خلية للحزب الشيوعي السوري في اللاذقية، في الوقت ذاته كان الياس مرقص يتعرّف توّاً إلى الواقع العياني للحزب من خلال جولاته التثقيفية التي يقوم بها من حين إلى آخر في منظمات الحزب. ذات يوم قرأ ميشيل الشاب داخل الخلية مع رفاقه كراسة تبسيطية لمؤلف سوڤياتي اسمه جيلزرمن عنوانها: الطبقة والأمة. يقول ميشيل «فوقع نظري على تعبير: سيمي بروليتير. وقد احترنا

في معنى التعبير فسألنا المسؤول في الفرعي فلم يعرف. عندئذٍ قررنا الانتقال إلى سؤال أعضاء اللجنة المنطقية فلم يعرفوا بدورهم. أخيراً قالوا لنا اسألوا مندوب القيادة أو الرفيق أحمد فاضل أمين اللجنة. وهكذا كان وقصدنا مكتب الأستاذين محمد خوندي ومحمد حكيم محاميي الحزب وقائديه، فلم نعثر على الرفيق الذي ما عتمنا أن التقينا به في الطريق أمام محلات فريج للملبوسات في مركز مدينة اللاذقية. سألنا الرفيق عن معنى المصطلح المحير، فمدّ هذا يده إلى جيبه وقد اصفرّ وجهه وأخرج علبة تبغ نحاسية. فتحها ولف سيجارة ثم أشعلها ونحن نترقب جوابه، نفخ (القائد) نفخة ثم سأل: أين قرأتم هذه الكلمة؟ فقلنا عند جليزرمن. وعاد الرفيق يسأل: ولماذا قرأتموها؟ قلنا: في إطار التثقيف. عندئذٍ رمى السيجارة على الأرض بعصبية وسأل غاضباً: ها أنتم ترون الأزمة في الحزب! لقد علمكم (يقصد الياس مرقص) على القراءة أيها الرفاق! هتف القائد: مهما قرأتم لن تبلغوا مستوى الرفيق خالد (بكداش) الذي كان الرفيقان ستالين وماوتسي تونغ يستعينان به في فهم غوامض الماركسية. أيها الرفاق أنتم أدوات تنفيذية في يد الرفيق خالد».

تفصح هذه الواقعة التي يمكن الجزم من دون تحفظ أنها حدثت مرات لا تحصى في حياة كثرة من المناضلين وفي أحزاب شيوعية أخرى، عن طائفة من الدلالات التي تدعم الفكرة القائلة، أن وجود الفرد في إطار الجماعة السياسية المعاصرة في الوطن العربي عموماً، اتسم بكونه وجوداً أدواتياً ليس في مهامه التفكير ولا تناط به أصلاً مهمة تقع في نطاق مهام آلهة المبادىء الوثنية. بل على الأرجح نظر إليها الحزب كجزء عضويّ من سلطة الأمين العام، لا يجوز بأي من الأحوال منازعته فيها، ربما لهذا السبب نظرت معظم الجماعات السياسية العقائدية إلى محاولة الفرد تجربة إمكانية

التفكير في حيز العقيدة نفسها، على أنه عنف رمزي مضمر. إذ كل تفكير هو دخول علني في منافسة أو نزاع على سلطة الوثن، هذه التي احتكرها الأمين العام لنفسه بوصفه مصدر الأفكار الوحيد، ملهم الجماعة ومرشدها وحاميها. والحال هذه لا بد من التفتيش عن مصدر الشرّ الفكري، أي الملهم الآخر الذي يزود الجماعة بتصوُّر مختلف للعالم. إن العثور على (الملهم الآخر) يلازم صورة ثابتة اخترعها الحزب لكل من يدخل في نزاع مع وثنه، هذا الملّهم الآخر ليس سوى الشيطان، أي الفرد المفكر، وهو رمزياً الغريب الذي دخل المدينة الأسطورية وخلخل عقيدتها التضحوية. ولكن في سياق العلاقة بين الفرد والوثن داخل الجماعة يمكننا أن نلاحظ تطوّرين مهمين:

١ ـ بمقدار ما يعي الفرد دوره كتابع لفرد آخر في إطار تراتبية الجماعة، وبالتالي خضوعه له وتكريس وضعيته كمصدر حماية وإرشاد، فإنه في لاوعيه سيظل مترقباً للقاء مصدر آخر للفكر حتى وإن بدا في معظم الحالات العيانية، أن هذا الترقب ليس قانوناً ثابتاً ولا حالة قابلة للتعميم. إن هذا وحده يفسر الكيفية التي يتقبّل فيها الفرد فكراً يصدر من داخل الجماعة ذاتها ولكن ليس من المصدر الوحيد ذاته الذي تعرّف إليه وارتبط معه بعلاقة وحدة اندماجية سلبية. يعني ذلك من بين ما يعنيه أن الحيز المتروك لفرد مفكر في شروط مجتمع صغير مغلق إنما هو حيز لفكر قطيعة، يتمنّاه ويتشوق إليه وإن بصورة لاواعية أفراد آخرون يجدون أنفسهم عاجزين عن مقاومة المصدر الوحيد: فكر الوثن. بالمعنى الرمزي المضمر سيرى كل فرد يستجيب لفكر القطيعة من داخل الجماعة المأزومة، نفسه وكأنه هو من غدا فرداً مفكراً، وبالتالي فقد

تحقق انتقاله التجريدي غير المتحقق بعد، من وضعيته الأدواتية، الاستضحائية، إلى وضعية جديدة ومغايرة. وهذا في سياق الاستطراد الخاص بحكاية المسلح والأعزل يفضي إلى الفكرة عينها: منذ هذه اللحظة التي يحتك فيها الفرد مع فكر القطيعة من داخل الجماعة المأزومة، يتحقَّق انتقاله السلمي، الهادىء والشاعري، من حالة التسلح بالعقيدة إلى العزلة عنها. ثمة فكر آخر مغاير بانتظاره وعليه أن يلقي بسلاحه الزائف ويقطع المسافة الفاصلة بينه وبين الجماعة لأجل اللقاء به، وهذه بامتياز حالة كثرة من مناضلي الأحزاب الذين هجروا أحزابهم بعد تعرّفهم إلى فكر قطيعة من داخل الجماعة. إن هذا التطور شديد الأهمية عرفته وعاشته الحركة السياسية العربية المعاصرة بصورٍ وأشكال شتى.

٢ ـ أما التطور الثاني الأهم الذي ينطوي عليه وعي الفرد داخل الجماعة المأزومة، لفكرها الوثني، ولنفسه، فإنه يجد تعبيره في مستوى شديد الحساسية: مستوى الاستضحاء.

إن العلاقة بالوثن بالنسبة للفرد تصدر عن نزعة دائمة للحفاظ على النظام التضحوي، ولكن حين يحدث اللقاء بفكر القطيعة ستكفّ العلاقة عن إنتاج مستلزمات الحفاظ على هذا النظام، لن يعود الفرد مستعداً لتقديم نفسه كأضحية وسيبادر إلى خرق طقوسية الاستضحاء. وثمة عدد غير محدود من أعضاء الأحزاب السياسية العربية المعاصرة، على امتداد عقود وعقود، شعروا وربما مارسوا هذا الخرق لأنهم ببساطة اكتشفوا في سياق العلاقة بالوثن، أنهم إنما يقدمون على مذبحه، بحيث إن التضحية لم تعد في سبيل الجماعة بل في سبيل الأمين العام، الزعيم أي «ستالين المحلي» إله الجماعة المتطلّب.

يرسم ألبير كامو في مسرحيته الشهيرة «كاليغولا» مشهداً مثيراً للعلاقة الملتبسة بين الفرد والوثن. دخل «كاليغولا» نفسه في نزاع مع الآلهة على السلطة، حين لم تعد سلطته الأرضية، الدنيوية كدكتاتور قادرة على إشباع نهمه، ولذا كان عليه أن يبادر إلى الدخول في طور تقمصه لشخص الإله. ليس «كاليغولا» من هذا المنظور مجرد طاغية كما فهم معظم الذين قدّموا هذا النصّ في المسرح العربي، وفي هذه الحالة يبدو كامو وكأنه قدم عملاً هجائياً تقليدياً بحق الطاغية سبق أن قدمه آخرون، بل هو خلاصة الإشكالية التي يقع فيها الوثن نفسه في إطار علاقته بالفرد. لقد رأينا الكيفية التي تنزلق فيها العلاقة بالوثن بحيث يتحول الفرد إلى مجرد أضحية، وهذا بلا ريب وجه وحيد للأزمة ويتعيّن علينا رؤية الوجه الآخر، نعني أزمة الوثن نفسه مع الفرد.

هذه هي بلغة المسرح منطقة الفراغ التي تفصل بينهما. يرى كامو من منظور فلسفي أن الوثن في طور تحوّله إلى سلطة دنيوية مطلقة، ينزلق في الاتجاه المعاكس لعبودية الفرد، إنها عبوديته لوعيه الشقيّ كإله. إن انتقاله من طور دنيويّ إلى إلهي يحدث على مستوى الممارسة، وهو ممكن، بيد أنه سيكون مستحيلاً على مستوى الوعي، وحتى لو أمكن له أن يعي نفسه كإله، وثن، فإنه لن يتمكن أبداً من امتلاك امتياز الإله الحقيقي كمصدر للجواب، ولهذا تضطرم في أعماقه نزعة وحشية للقتل. سوف يعتقد كاليغولا أنه بواسطة تشغيل آليات الاستضحاء في الجماعة البشرية، ودفعهم باستمرار إلى الموت هو السبيل الوحيد لامتلاك الامتياز، ثم سرعان ما يكتشف أن الأمر برمته ينطوي على خدعة، فالاستضحاء لن يفضي إلى الامتياز، بل على العكس من ذلك سيدفعه موت البشر المجاني إلى المزيد من البلاهة والشعور بالعبث من اللعبة.

كان نزاع كاليغولا مع الآلهة على السلطة، امتلاك قرارها في النهاية بما هو وعي، نزاعاً مريراً ومشحوناً بالعاطفة والألم والإحساس بالمهانة، مدمراً وعاصفاً ولا حدود له، وتلك كانت واحدة من التراجيديات القديمة المعاد إنتاجها في ضوء الفلسفة المعاصرة، عن معضلة الوعي الشقيّ. وبكلام ثانٍ عن أزمة العلاقة بالفرد الخاضع، العبد، طالب الحماية والإسناد، ولهذا السبب فقد بادر كاليغولا إلى فضح اللعبة بنفسه. لقد تصنّع المرض وأعلن ذلك في أرجاء المملكة بينما كان يقبع في إحدى زوايا القصر يسترق السمع لردّات الفعل بين أفراد الحاشية. سوف يهتف أحدهم قائلاً وهو يتهدج: أنه على استعداد لأن يقدم حياته فداءً لكاليغولا، أن يموت من أجله ومن أجل أن يشفى من المرض! عندئذٍ يقفز كاليغولا زاعقاً، ممسكاً بتلابيب الرجل وقائلاً بحزم: والآن برهن على ما تقول. عليك أن تموت من أجلي!

يُحدِّد هذا الإطار نمط الأزمة داخل الجماعات المؤمنة، العقائدية، القائمة على أساس النظام التضحوي بوصفها أزمة كلية وشاملة يغدو فيها الفرد ضحية العقيدة، والعقيدة ضحية الوثن، والوثن ضحية وعيه لنفسه.

ليس من شكٍ بعد هذا أن الفرد العربي وهو يعبىء في فمه شعاره الرعوي: بالروح بالدم نفديك [يا....] إنما يجسد بشخصه هذه اللحظة من الأزمة في الوحدة الاندماجية السلبية للجماعة البشرية التي يعيش في قلبها، حيث وجوده كأضحية هو في المآل الأخير للأزمة، مجرد تعبير من تعبيراتها لا أكثر ولا أقل، وبوسعنا أن نتخيّل الفرد العربي المعاصر وقد دخل مدينة أسطورية مثل مدينة ألف ليلة وليلة وأحب فيها امرأة ثم قيل له؛ إن عليك لكي تطمئن

في العيش هنا وتتزوج وتحيا كرجل مثلنا، أن تعلن عهداً صريحاً بأنك تموت حيّاً، تدفن حياً حين يموت من تُحب، ثم ما لبث أن وجد نفسه وقد أصبح وجهاً لوجه أمام هذه الحقيقة المفزعة، يشخص أمامه كاليغولا قائلاً: والآن وقد هتفت بنفسك أنك تريد الموت من أجلي فهيا إلى الموت! لن يطمئن العيش للفرد العربي المعاصر قط، من دون أن يعلن تشبثه بالوعد القاطع للجماعة البشرية بأنه يموت من أجل كاليغولا، الذي هو رمزياً نظامها التضحوي، سواء أكان في حزب يحلم بالسلطة أم في حزب أمسك بها أخيراً. كل ما في الأمر أنه سيجد نفسه أمام هذه المفارقة التراجيدية: كان الفرد في الجماعة المؤمنة يقدم نفسه أضحية في سبيل حمايتها من العنف الأسطوري، أما الآن فإن هذا النظام الثقافي للاستضحاء ينقلب رأساً على عقب، فالجماعة بأسرها تقول وتهتف بأنها ستموت من أجل الفرد، كاليغولا، الذي ليس أكثر من تجسيد لنظامها التضحوي، وفي هذا الموت الجماعي الرمزي، بل الشديد الرمزية التي تعرضه ثقافتنا السياسية المعاصرة في شوارع المدن الكبرى بمناسبة تتويج رئيس أو ميلاد زعيم أو ذكرى نصرٍ ملتبس مشكوك فيه من الأغلبية في المجتمع، لن يكون الفرد العربي المعاصر، سوى هذا التجسد المأسوي للحظة الأزمة الاندماجية المنتقلة من المجتمع العقائدي الصغير إلى المجتمع الحقيقي بفضل إمساكه أخيراً بالسلطة. لقد دمّر الفرد العربي نفسه سواء بإرادته أم بعدمها، ولكن واستطراداً مع ما قاله الشاعر اليوناني كفافي:

وما دمت قد دمّرت نفسك

في هذا الركن القصيّ من العالم

فإنها خراب أينما حللت

على هذا النحو يعود الابن الضال إلى مجتمعه، محاولاً عبر نظام الرموز والإشارات التي تعلّمها من تجربته هناك، اختبار إمكانية العيش من جديد وإن باستخدام النظام الثقافي القديم للرموز.

الهوامش:

(١) انظر القصيدة كاملة في **المعلقة**. انظر كذلك: **شرح المعلقات السبع**، الزوزني (مثلاً) مكتبة المعارف، بيروت ١٩٩٤.

(٢) الياس مرقص، **فكر المنعطف**، دراسة ميشيل كيلو، العدد ٨١ حزيران/يونيو ١٩٩١ مجلة **الوحدة**، بيروت.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) طُرد مرقص من الحزب عام ٥٦ بقرار نشرته جريدة «النور» صحيفة الحزب الشيوعي السوري. قبل ذلك بعام واحد جرت محاولة لقتله، انظر كيلو، المصدر نفسه.

(٥) كيلو، المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) نشر كتاب تاريخ الأحزاب الشيوعية عام ٥٩. إنني أعتمد بصورة تامة في المعلومات المفصَّلة عن حياة مرقص على مقالة ميشيل كيلو لانعدام أي مصدر آخر، إذ لم يكتب عن مرقص حتى اليوم أيّ شيء جدير بالاستخدام باستثناء هذه المقالة، كيلو المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) كيلو، المصدر نفسه.

(١١) كيلو، المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

٢

رموز وإشارات مجتمع الملَّة

وفّرت البيئة العربية الإسلامية بموروثها وتقاليدها التضحوية حيث يمتزج الدين في الحياة الاجتماعية امتزاجاً تاماً، أرضية تسمح بتراكب الإيديولوجيات التضحوية تراكباً جذرياً وعميقاً، متوافقاً ومنسجماً في النهاية مع البيئة. بهذا المعنى غدت الجماعة السياسية العربية مع مرور الوقت ورسوخ التجربة هي ذاتها النظام التضحوي مُعبَّراً عنه بواسطة شكل من أشكال التنظيم السياسي لا أكثر، يتمّ توسيطه بين العنف وبين المجتمع العقائدي الذي نهض أصلاً على أساس كونه مجتمع تضحية. إن الدم، دم الفرد العربي الذي سُفِكَ عند أقدام الوثن إله هذه الجماعات والقرابين البشرية المقدمة له دون احتفال، لا يكاد يجد مَنْ يطالب بوقفه، لأنه تقريباً وبفضل طقوسيَّته، خارج كل سيطرة قانونية من المجتمع الحقيقي. بل إن القانون الخاص للجماعة وعدالتها الخاصة والعقائدية هي التي تبيح وتجيز تطبيق قوانين الاستضحاء، من دون علم أو رقابة المجتمع، وهذا أمر شبيه ومماثل لعدالة الجماعات البشرية البدئية التي درسها مالينوفسكي في (الجريمة والعرف) عند الجماعات المتوحشة، والتي سيعيد رينيه

جيرار تحليلها في (العنف والمقدس) ملاحظاً أن للنظام القضائي والتضحية وظيفة واحدة، بالرغم من أن النظام القضائي يملك فاعلية لا تحدّ نظراً لوجوده متّحداً بسلطة قوية هي سلطة القبيلة. وفي هذا النطاق تلعب الإيديولوجيا بطابعها الكلامي دورها كاملاً في الحفاظ على النظام، تسهر عند مهده، ترعاه وترفع من درجة مهابته بين الجماعات الأخرى وذلك عبر تمجيد التضحية بالنفس والتفاخر علناً بها. إن التضحية أمر مقدس، ولهذا يصعب التنديد أو التساؤل عن جدوى أي تضحية ومهما كانت الظروف. والإنسان العربي في ظل بيئة إسلامية تمجد التضحية، يتردد تلقائياً إزاء أي شعور ينتابه وهو يرى إلى بعض ما يجري أمامه من سفك للدم باسم التضحية. كان الطريق سالكاً باستمرار أمام الجماعات السياسية العربية المعاصرة لكي تقدم القرابين من دون خوف أو تردُّد أو حساب للمجتمع، فهي لا ترى فيه رقيباً رادعاً، ولا تقيم له أدنى اعتبار في هذا الميدان، وما دامت قد عزلت نفسها في مجتمع أصغر على صورته، وعاشت متنكرة، مقنَّعة فإنها تبادر على الدوام إلى إظهار أضحياتها كامتياز لها، يمكّنها من أن تقدم نفسها كجماعة متعالية، سامية، ارتفعت برفيف الدم عن دنيويّتها. شكّل هذا النظام مصدر نشوة كبرى بالنسبة للقيادة السياسية وعُدَّ عنصراً حاسماً في انتصار الحزب. إن بعض الجماعات تؤمن إيماناً قاطعاً بأن مكانتها الرفيعة بين الجماعات الأخرى تكمن في عدد الأضحيات، بقطع النظر عن دوافع التضحية، ولا يزال الحزب الشيوعي العراقي مثلاً يتباهى في كل حين بكونه حزب الشهداء ولكن من دون أن يسأل نفسه عمّا إذا كانت كل تضحياته السياسية ذات معنى(1). وقد تعالت في فترات مختلفة في حياة الحزب أصوات تقول علناً أن بعضاً أو كثيراً من التضحيات كان

بلا طائل، وأن الحزب وبقليل من الحكمة، ربما تمكن من حماية أعضائه من الموت، بيد أن النشوة الكبرى لامتياز التضحية كانت تدفع قدماً بهذا النظام كي يطحن الجماعة دون توقف، ليفضي بها إلى حالة لن تعود معها سوى مجتمع جماعة أيقونية مؤمنة، لا تملك سوى عدد ضئيل، لايني يتضاءل من المريدين والأنصار، مع إخفاق تفهُّمه الإيديولوجي للسياسة والمجتمع والفرد والتاريخ.

يجد «مجتمع المؤمنين» هذا، نفسه وشيئاً فشيئاً مع استعصاء فكرته عن المجتمع على التطبيق، وبالتالي تفاقم عجزه عن تحقيق وعده القاطع بجعل صورة الفرد داخله نموذجاً عن مواطن المستقبل، وقد تقطعت كل روابطه وصلاته بالمجتمع الحقيقي وبات أكثر عجزاً حتى عن حماية فكرته العقائدية الحتميّة، القائلة بإمكانية الاستحواذ على هذا المجتمع وتطهيره من شروره وآثامه. بسبب كل ذلك يصبح مجتمع المؤمنين بمرور الوقت مجتمعاً أيقونياً، حتى إيديولوجيته ستغدو في سياق هذا المآل الحتمي التراجيدي، إيديولوجيا أيقونية لجماعة صغيرة من الجماعات والطوائف التي يعج بها المجتمع. وقد لاحظ خيري الذهبي بنباهة أن المجتمع العربي الإسلامي لا يزال اليوم يغصّ بجماعات وطوائف وديانات صغيرة كانت ذات يوم تمثّل تنوّعاً ثراً وغنياً، ولكنها تدهورت وانزلقت إلى هذه الحال تحت دوافع وظروف قد تكون مشابهة لما يجري اليوم بالنسبة للأحزاب، وأننا لن نفاجأ بعد عقود قليلة بتحوّل هذه الأحزاب إلى ما يشبه جماعات وطوائف صغيرة ستعيش في المجتمع حتى وقت طويل بوصفها بقايا عقائدية: «طائفة شيوعية، وطائفة اشتراكية وحدودية، وأخرى قومية» جنباً إلى جنب طوائف وجماعات مندائية وسريانية وزيدية[٢]. هذه الإيديولوجيا الأيقونية

لن يحتفظ بها ويدافع عنها سوى عدد أو حفنة من المريدين والأتباع والمؤمنين المتعصّبين.

إن مجتمع المؤمنين يتحول مع الوقت إلى مجتمع ملَّة. هذه الملَّة السياسية، العقائدية هي ببساطة الحزب نفسه وقد تعطّل نظامه التضحوي تماماً، ولم يعد بوسع الجماعة المتآكلة العدد تشغيل آليات نظامها لحمايتها من الشرّ الأسطوري، وسيكون عليها أن تقبع في حيزها الضيق اجتماعياً أكثر فأكثر، تترقّب اندثارها وتلاشيها وموتها.

يطرح انزلاق مجتمع العقيدة إلى مستوى ملَّة سياسية، كما هو الحال مع العديد من الأحزاب المعاصرة، واحدة من أهم الحقائق المتصلة بمسألة الاستضحاء. فإذا كانت الجماعة في وقتٍ ما من الأوقات هي ذاتها النظام التضحوي معبّراً عنه بواسطة شكل أدواتي، تنظيمي، فإنها في وقتٍ لاحق ستفقد كل معنى لها مع انعدام أو تعطّل هذا النظام، إذ حين تفقد مبررات وإمكانات الاستضحاء، أي حين يكف مجتمعها الصغير عن تزويدها (بالوقود الثوري) بحسب التعبير الأثير للجماعات الشيوعية والماركسية، فإنها ستفقد العنصر الحاسم في وجودها الكياني. وقد تستحيل رؤية حزب سياسي عربي معاصر لم يتورّط بعد في هذه الإيديولوجيا الاستضحائية، والجماعة العربية المعاصرة مجردةً من نظامها هذا، جماعة سائرة نحو الاندثار السياسي، ستتلاشى وتندثر أمام العنف القديم، عدوّها الأسطوري أو حتى أمام أطيافه. يصعب في هذا الإطار ردّ كل تلاشٍ للأحزاب السياسية إلى هذا العامل وحده، بيد أن من الممكن رؤيته كسبب من بين أسباب أخرى، والأمر الجوهري أن الجماعات التي تؤسس نفسها كمجتمع

تضحية تكون قابليتها التجريدية على التلاشي بزوال وتعطل نظامها، أكثر من سواها. ذلك أن هذا النظام على غرار ما حدث في مدينة ألف ليلة وليلة الأسطورية، الميثولوجية، ظل يهدد الجماعة بالفناء حتى وهو يقوم بحراستها من الشر الطقوسي. وبالفعل فإن نظام التضحية وإن يكن مصدر حماية طقوسية فإنه مصدر فناء للجماعة أيضاً.

حكاية رقم ٣

إن لغة مجتمع الملَّة هذا تتسم على الدوام بكونها لغة مرمَّزة، مشفَّرة، على صورة التحوّل الأيقوني للإيديولوجيا. بكلام ثانٍ سيقوم مجتمع الملَّة بتكثيف لغته إلى أقصى حدٍّ ممكن بما أن هذه اللغة تعبّر عن إيديولوجيته. إن تحوّل الخطاب العقائدي إلى شيفرة أمر ربما ينسجم مع حالة أعمّ يعيشها هذا المجتمع بعمق واستغراق هي حالة طقوسيته. سنقوم هنا بتحليل نقدي لواحدة من أفضل القصص العراقية القصيرة[٣] للتدليل على الفكرة الآنفة ولكن بالارتباط مع فكرة ماركس عن الفرد الذي يغادر ماضيه وهو يضحك. إننا نتحدث عن الفرد في مجتمع ملَّة سياسية لا يزال يفكر وينشط في سياق لغة هذا المجتمع الرمزية، وحين يفكر الفرد بمغادرة مجتمعه الصغير المنقلب إلى ملّة فإنه يجد صعوبة تقنية في نسيان لغته بما هي لغة تفكير مشفَّر. تتحدث قصة محمود البياتي عن طالب لجوء سياسي يصل إلى مطار ستوكهولم. يسلم (قيس) وهذا اسم البطل، جواز سفره إلى شرطة المطار طالباً منحه اللجوء السياسي بوصفه مواطناً عراقياً مضطهداً. تقتاد الشرطة [قيس] إلى غرفة جانبية وهناك يحقق معه رجل أشقر بمساعدة مترجم عربي من شمال إفريقيا. بعد ساعتين يؤخذ قيس إلى معسكر في

الضواحي حيث يجد هناك عدداً كبيراً من العراقيين وسيقوم بإبلاغهم بآخر نبأ سمع به: لقد قررت الحكومة العراقية منع اتصال المعارضين في الخارج بذويهم تلفونياً لتحول دون تسرّب المعلومات عن الوضع الداخلي.

ـ ألم تتصل بأهلك من طهران؟ سأله أحدهم.

ـ اتصلت قبل شهر فهدموا بيتنا.

ـ كيف عرفوا أنك المتكلم؟

ـ عرفوا. لذلك رجوت عمّي التاجر الذي يقيم في عمان إبلاغ الأهل بما يلي: من الآن سنتحدث بالشيفرة. إذا قلت «أنا زهير» يعني ذلك أنا قيس، وإذا قلت «أنا في بيتي الجديد» يعني ذلك أنني وصلت السويد. أما البيت القديم فيعني إيران.

لقد أعجب الجميع بهذه الشيفرة التي ستكون حلاً مثالياً لمشكلة اتصالهم بمجتمعهم، لذلك راحوا يترقبون اتصاله بأهله لكي يتثبّتوا من سلامة هذا الحل.

ـ هلو؟

ـ ردّت الأم العجوز على الطرف الآخر من الخط، فابتسم قيس بانفعال وسألها ثم دار بينهما هذا الحوار الطريف وأنا أنقله تقريباً حرفاً بحرف عن القاص:

ـ كيف حالكم؟

ـ بخير. مَنْ المتكلم؟

قال وهو يغالب الضحك:

ـ زهير.

سألت الأم باستغراب:

ـ أيَّ زهير؟

ـ زهير... زهير.

تعرّفت إلى صوت ابنها فصاحت:

ـ ابني قيس؟!

قطب جبينه وردَّ بنبرة ذات مغزى ليذكرها بالاتفاق:

ـ لا. زهير... زهير...

ـ أعرف ابني. افتهمت. راح يغمى عليّ من الفرح ابني.

وسمعها تنادي الوالد بعجلة (قيس.. قيس على التلفون).

واستأنفت طرح الأسئلة:

ـ مِنْ أين تتكلم؟

ـ من البيت الجديد.

ـ الحمد لله على سلامتك ابني. متى وصلت.

ـ اليوم. قبل ساعات.

ـ وأختك. أريد أحكي معها. أين هي؟

ـ بالبيت القديم.

ـ لماذا؟ ألم تقل أنكم ستتركون إيران سوية وتسافرون سوية إلى السويد؟

زعق بنفاد صبر:

ـ لست في السويد. أنا لست في السويد. وأختي ليست في إيران.

(ومع ذلك يمضي الكاتب قدماً في تصوير انزعاج بطله من عدم فهم الشيفرة. فيما يتعجب الأب على الطرف الآخر من الخط

كيف أن ابنه يستخدم لغة مزدوجة. إنه يريد أن يفهم أين هي أخته بينما قيس يقول أشياء غير مفهومة. وهكذا سيقول يائساً لأمه):

ـ هي ليست في إيران. بالبيت القديم.

ـ أعرف ابني أعرف (تردّ الأم): البيت القديم يعني إيران والجديد يعني السويد.

سمع قيس والده يزجر أمه:

ـ لا تقولي إيران ولا السويد.

ـ فقهقهت الأم باعتذار:

ـ ويّ نسيت! عفواً ابني قيس عفواً.

اغتاظ الابن. لكنه قال باستسلام:

ـ أنتِ على حق ماما. زهير يعني قيس. والبيت الجديد يعني السويد.

على هذا النحو استسلم بطل القصة أمام رفض الآخرين «للشيفرة» وإصرارهم على تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية. ليس ثمة بلاهة فلاحية في سلوك الأم والأب حيال لغة الابن، وبالتالي انعدام إمكانية تفهُّمها، على العكس من ذلك ثمة خبث فلاّحي مألوف وشائع في الإعراب وعبر طريقة مبطنة مموَّهة، عن رفض المجتمع للرطانة الإيديولوجية التي تزيّف الواقع وتقلبه رأساً على عقب. وبفضل هذا التمويه وتقصّده إلى أبعد حدّ سيكون من الممكن حمل الابن على استخدام اللغة التي يفهمها المجتمع، من دون الحاجة إلى وساطة الرموز والإشارات. إن عودة «الابن الضال» الضائع داخل غابة من الرموز تتحوّل فيها كلمة «طهران» إلى بيت قديم، و«السويد» إلى بيت جديد، مرةً أخرى إلى مجتمعه ومنزله

وأهله، لن تكون ممكنة أبداً إلا عبر تخلّيه نهائياً عن لغة مجتمع الملّة. عليه من أجل الفوز بامتياز العودة إلى مجتمعه أن يتخلّى عن الشيفرة. إنها نظام حجب مكثف للدلالات لا يجد فيه المجتمع الحقيقي نظاماً مقبولاً. الطريق الوحيدة لمساعدة الابن على العودة رمزياً إلى مجتمعه عبر جعل الاتصال الهاتفي مفهوماً، هي إذعانه للكشف المقصود، وبكلمة أدق للفضح المقصود من جانب المجتمع لنظام الرموز هذا. لم يفعل الفرد من جانبه ما يشير إلى أنه يريد عودة علنية من ضياعه، نهائية وتقطع بصورة لا لبس فيها مع مجتمع الملّة. بالضد من ذلك يحمل إصرار الفرد على استخدام اللغة المرمّزة، على الاعتقاد أنه لا يزال مشدوداً إلى ماضيه، إنه زهير لا قيس بينما تنكر الأم معرفتها بشخص مقيم في بيت جديد اسمه زهير، ولذلك ستبادر إلى فضح اللعبة وتؤكد له بشكل صريح وقاطع أنها تعرف أن زهير يعني قيس، وأن البيت الجديد يعني السويد. لن ينكر المجتمع معرفته بلغة الشيفرة ولكنه ينكر قبولها لأنها مصدر إعاقة أمام عودة الابن إلى أهله. لا بد من إبداء المساعدة الممكنة لجعل هذه العودة حقيقية لا رمزية.

تكمن معضلة الفرد العائد إلى منزله، وإن رمزياً عبر الاتصال الهاتفي، في فشله شبه المكشوف أمام تخطّي عقبة اللغة، هذه التي تستمد مفهوماتها للأشياء من حقل الإيديولوجيا بحيث تستعير منها طاقتها على التزييف والتمويه، إذ قيس هو زهير والبيت القديم ليس سوى طهران. بهذا المعنى سيبدو الفرد أمامنا كما لو أنه وعبر إخفاقه في تخطّي حاجز اللغة الشفاف، يعود متنكراً إلى مجتمعه. لقد ارتدى قيس وجه زهير، تقنّع به ثم قدم نفسه لوالدته على أنه ابنها، تماماً كما فعل يعقوب في التوراة حين ارتدى رداء الكبش وقدّم نفسه على أنه عيسو. هذا السلوك لا بد أن يثير شبهة المجتمع،

استغرابه وربما استنكاره ورفضه، ولذا فإن الأم تبادر بعفوية فلاحيَّة إلى مواجهة التقنُّع بإنكار أي معرفة لها بشخص يدّعي أنه زهير ابنها، ولكي تصل إلى ابنها الحقيقي قيس فإن عليها أن تتخطى عائق اللغة الرمزية وتندفع نحوه فاضحةً الإشارات التي تعوق اللقاء به. لا بد من فضح لعبة التستر برداء الكبش، خرق الحاجز وتمزيق القناع بما يعنيه ذلك من مبادرة إلى عمل بالنيابة عن الابن، العاجز عن إتمام خطوة العودة إلى مجتمعه من خلال تخطّي حاجز اللغة، والتأكيد له أن نظام الرموز هذا هو نظام تزييف للحقائق. بالنسبة لقيس يتعذَّر فهم حاجته إلى هذه اللعبة إلاّ في سياق محاولته اليائسة لخلق شبيه رمزي به، يمكن له أن يلعب دور الابن تفادياً للمواجهة مع العنف، إذ لا يزال قيس حتى بعد تحوّله إلى لاجىء في السويد مترعاً بإحساس الذعر من العنف القديم. عليه أن يظل متنكراً باستمرار لئلا تصادفه أطياف الشرّ الرمزي، الأسطوري، ولذا فإن حاجته إلى زهير وبالمعنى الرمزي حصراً، هي حاجة إلى أضحية بديلة تؤدي بالنيابة عنه الدور الذي يعجز عن لعبه كابن حقيقي لأم حقيقية. في حقل الرموز هذا بوسع قيس أن يرى في زهير (الوهمي) لا اسماً مستعاراً يمشي بواسطته دون احتراس أو خوف وإنما كذلك أناه الأخرى، شقيقه الذي تتعيَّن مخادعته من وراء ظهره والتشبّه به. لقد فعل يعقوب من قبل شيئاً مماثلاً حين تشبّه بعيسو وقدّم نفسه لوالديه. كان عيسو غائباً عندما تمكن يعقوب من التشبه به، وكان زهير غائباً أيضاً حين فعل الأمر ذاته قيس المرتعش والخائف عبر التلفون وهو يقدّم نفسه لوالدته. لن يكون بالإمكان إبداء المساعدة من جانب المجتمع للفرد العائد إليه من دون تمزيق حجاب اللغة الرمزية، وحمله على استرداده للغته. في الأصل، منذ ما قبل ذلك، كانت اللغة عائقاً بما أنها إيديولوجيا

عملت بانتظام على عرقلة كل محاولة لفهم المجتمع والاقتراب منه، الاحتكاك به بسلاسة، وهي تنشط الآن - إثر تشظيها وتحوّلها إلى رموز وإشارات وتتموضع في الحيز ذاته كعائق تقني. إنها اللغة المفضّلة لمجتمع صغير انزلق إلى وضعية الملّة، لا يجد فيها العنصر الأهم في نظام الحماية الطقوسي الذي يملكه، وإنما كذلك المصدر الوحيد لحياته برمتها. وبالفعل فإن كل مجتمع ملّة هو مجتمع كلامي، يطوّر دون انقطاع نظام رموزه في إطار تطويره لنظام اللغة بوصفها إنتاجه الوحيد الممكن والمعدّ لاستهلاكه. ومن المرجح أن الجماعات والفرق الصغيرة التي يعرّفها تاريخ الإسلاميات في ثقافتنا القديمة على أنها جماعات كلامية في المقام الأول، تضع أمام الجماعات الكلامية المعاصرة مثالاً شديد الجاذبية تستمد منه الأساس المتين لعملها اللاواعي في هذا الميدان. وقد يمكن الافتراض في هذه الحال أن مجتمع الملّة المعاصر ينتمي بطبيعته إلى الماضي ما دام يندرج في النسق التاريخي ذاته. ولهذا ستبدو محاولة الفرد اختراق النظام الثقافي لمجتمع الملّة، في الصميم، محاولة لاختراق الزمن، الماضي، وليست مجرد محاولة لتجاوز عائق تقنيّ من خلال تعطيل قابلية الاستخدام التجريدية.

«عندما يغادر المرء ماضيه سيضحك» هذا هو تقدير ماركس، والفرد المعاصر يفعل ذلك أخيراً، ويضحك إذ يجد نفسه - عبر التلفون - وقد أذعن لنداء المساعدة الغامض الصادر عن المجتمع، الذي يحثّه على الإسراع في تقبّل المساعدة والتخلّي عن الشيفرة، حتى يكون بالإمكان حقاً استكمال عناصر عودته إلى أهله. سيردّد بصورة لا تقبل اللبس أن ثمة آخرين على حق حين يطالبونه بنبذ تنكره بما هو ماضٍ. من دون هذا النبذ الصريح ستكون عودته مستحيلة، فالماضي لا يعود إلى الحاضر إلاّ في حالة اندراجه في

النسق الزماني، والمشكلة في هذا النطاق تنتقل من كونها مشكلة لغويّة إلى مشكلة تتصل بالزمن.

هل يعني تخلّيه عن «الشيفرة» تسليماً بواقعية الواقع وتجريدية مجتمع الملّة كما ذهبنا إلى هذا الافتراض في ما سلف من السطور؟ حقيقة الأمر لن يتمكن الفرد من العودة إلى أهله من غير تخلٍّ صريح عن الحجب، التقنُّع. وفي المقابل من غير تقبّل المساعدة الصادرة عن المجتمع، لأجل تمكينه من اجتياز حاجز اللغة بوصفه حاجزاً زمنياً أيضاً، أي أن يغادر ماضيه بالفعل وعندئذٍ سوف يضحك قائلاً: [نعم. ماما. أنتِ على حق زهير يعني قيس. والبيت الجديد يعني السويد]. لا بد له من أن يقوم بنفسه بفضح الشيفرة، يفضح الماضي برمته، وبالتالي الإقرار علناً بأن لغته القديمة لا تزال تزيّف الواقع وأنه عازم على نبذ هذه اللغة بكل السبل.

ميثولوجياً، يمكن مقاربة سلوك الفرد (بطل القصة) بسلوك رديفه الفرد (بطل الأسطورة الدينية) التوراتية، نعني يعقوب الذي صادفناه في (التكوين) مقنَّعاً، مرتدياً رداء الكبش، بقطع النظر عمّا إذا كان الكاتب واعياً للتماثل في البناء السردي للشخصيتين أم لا، ذلك أننا نشتبه على الفور بهذا التماثل، وبالمعنى الذي ينطوي عليه بطبيعة الحال سلوك المتقنّع: كل صورة يظهر فيها المتقنّع ينشد الامتياز ويتقصّد الوصول إليه بمختلف السبل وإن كان الأمر عبر الإشارة والشيفرة والتنكر برداء الحيوان، فهذا هو طموحه وتشوقه وتطلعه الرومانسي. الآخرون من جانبهم وهم ينتظرون بقلق تجربة «الشيفرة» في عقد صلة ما مع المجتمع، والمقترحة عليهم كحل مثالي للعودة عبرها إلى الأهل، رمزياً، ومن خلال الهاتف، أي عبر مخادعة العنف والظهور أمامه بمظاهر مقنّعة، يرفعون في الحقيقة

إجرائياً من مستوى وعيهم لرمزية وجودهم. إنهم موجودون رمزياً في (حالة منفى) بوصفهم أصحاب رسالة سيؤدونها ذات يوم ظافرين، ولكن بوصفهم هذا [كمجتمع ملّة] من الناحية الواقعية، فإن عودتهم الظافرة ستكون مستحيلة عبر استخدام الشيفرة استخداماً فاشلاً. وقد حدث الفشل بالفعل، وأخفق الاستخدام ولم تظهر سوى نتائج معاكسة وغير متوقعة.

ذلك هو على وجه التحديد تصوّرهم للواقع وتلك هي قناعتهم الراسخة. ولذا فهم يترقّبون التجربة مؤمنين إلى أقصى حدّ بقدرة الرمزية على مخادعة العنف، تضليله من بعيد، من خارج إطار المعركة الواقعية معه، زمانياً ومكانياً، وبالتالي فإن الأمل يحدوهم بإمكان العودة إلى الأهل، يحركهم ويهيّج مشاعرهم الدفينة. بيد أن هذا المخيال الذي لا يضفي على وجودهم سوى نمط من الأسطرة بجعله مشدوداً أكثر فأكثر إلى الماضي، سرعان ما يتكشف عن معناه الفعلي أمام فشل التجربة. هو ذا انشدادهم إلى الماضي وثقافته، لغته ورموزه، يفضي بهم إلى فقدان الأمل. إن المخيال الجماعي قابل للانهيار أمام ذلك القدر من عناد الواقع وتصلبه، ومعه سينهار الوجود الرمزي للجماعة، ستكتشف بنفسها على غرار ما فعل الفرد، أن السبيل الوحيد المتاح أمامها للعودة إلى المجتمع يمرّ إجبارياً من خلال هذا الانهيار، المتضمن لقرار تخليها عن اللغة القديمة، الكفّ عن استخدامها. فيما مضى قاد هذا المخيال الجماعي، مجتمعات ملّة إلى نمط من التفكير بالمجتمع ينتمي جوهرياً إلى ماضيها، طفولتها السياسية والعقائدية، بحيث إنها بمرور الوقت لم تعد تملك خاصية وجودها الواقعي كصاحبة رسالة، وانتفت تلقائياً مبررات وشروط هذا الوجود المحسوس، وبدلاً من ذلك ملكت خاصية وجودها الرمزي داخل مجتمعها. وهكذا

أحلّت محل هذه الخاصية، وعلى مستوى الأفراد وجوداً رمزياً لكل فرد ينتمي إليها، وأضحى الفرد بنتيجة ذلك يملك رديفاً: (أنا أخرى)، قابلة لأن تلعب بالنيابة عنه، الدور نفسه كوسيط في العودة المقترحة، والمستحيلة ظاهرياً. لنتذكر أن هذا الفرد استخدم من قبل اسماً حركياً في ميدان نشاطه السياسي تعبيراً عن تشوّقه للقاء بأناه اللاعبة لصالحه دوراً بالنيابة عنه وعن مجتمعه المؤمن. والآن، وقد أصبحت الجماعة خارج مجتمعها ثم وطنها فإن كل فرد فيها سيكون هو زهير وقيس في آنٍ واحد، مواصلاً وضعيته القديمة إبّان العمل السرّي. إنه اليوم يعيش الماضي القديم الشخصي والاجتماعي باستغراق لا حدود له، متسربلاً في جلباب ازدواجية لا تني تدفع به إلى الإيمان بصورة قاطعة بأنه زهير وقيس وأن طهران هي البيت القديم والسويد هي البيت الجديد.

المشكلة أن المجتمع الحقيقي لم يقتنع بعد بالشيفرة المقترحة عليه ولم يؤمن بها، معبّراً بذلك عن رفضه المطلق لها بما هي تزوير فاضح للحقائق الملموسة، وقد يعامل أصحابها ومريديها الجدد والقدامى بخبثٍ فلاّحي مألوف ومتعارف عليه. هوذا دهاء الواقع ومكْره في مواجهة دهاء التجريد ومكْرِه.

تعرض هذه المشكلة دون سواها من الموضوعات والمعضلات المطروحة سوسيولوجياً، واحدة من الأطر الملائمة لرؤية مأزق المثقفين والثقافة في العالم العربي، فإذا كان الحديث ينصبّ على دور مزعوم للنخب الثقافية في المجتمع، ولنقل دوراً مدَّعى (وظيفة) اجتماعية، فإن هذا الحديث غالباً ما يصطدم بوجود دالة مفرغة من محمولاتها لهذا الدور المزعوم. ولنقل بوضوح أكبر، إن شكوى المجتمع الصادرة عن أفراده الذين يحتكّون بالنص الثقافي، من

إخفاق هذا النص في الوصول إلى هدفه وتحقيق الوظيفة المزعومة، هي في الأصل شكوى من إخفاق اللغة (الأدبية والسياسية والفكرية) التي تستخدمها النخب في علاقتها مع المجتمع، إذ على نحوٍ ما ينظر المجتمع باستمرار إلى النخبة الثقافية كمجتمع صغير ومغلق، وهي في استقلالها عن الحزب وربما تنافرها معه، تقوم عملياً بمحاكاته عبر استخدامها لغة تخصها وحدها. إنها لغة الشيفرة ذاتها ولكنها متموضعة هذه المرة في حقل الثقافة. إن بعض عوامل تحوّل النص الثقافي إلى أحاجي وألغاز ورموز، يشكو الشطر الأكبر من المجتمع من عدم القدرة على فهمه لا يعود إلى طبيعة تقنية صرف، بل أيضاً إلى إحساس دفين عند منتج النص بأنه ينتمي وجودياً إلى مجتمع صغير، انعدمت روابطه بالمجتمع أو أنها انتقلت إلى حيز آخر. وبالتالي فإنه منذ الآن سيتخذ من الثقافة لا حقلاً اجتماعياً لنشاطه الإنساني، وإنما وسيلة لتكريس الانفصال، الهجرة من المجتمع عبر نصِّه، أي عبر هذا النوع من النشاط الذهني المحوَّل إلى عقيدة قائمة بذاتها ولذاتها هي عقيدة إنتاج النصّ. إجمالاً سيبدو مجتمعنا العربي المعاصر عن قرب، مجتمع هجرات داخلية، انفصالات متواترة تتوالد بدورها عن أشكال مطمورة وغير مرئية من انقطاع الروابط بين الأفراد ومجتمعهم، بحيث تظهر - في نهاية المطاف - كقاعدة صلدة لكل انفصال قادم على المستوى الواقعي. ربما لهذا السبب ينتاب الشطر الأعظم من أفراد المجتمع ممَّن يجدون أنفسهم في علاقة شبه مستقرة على صعيد استهلاك المنتوج الثقافي، عبر الصحف والكتب والندوات والتلفزيون، أن مجال الثقافة هو مجال متحوّل بدوره تماماً كما هو الحال مع مجال السياسة المضطرب. لقد تحوّل هو الآخر إلى ما يشبه «العقيدة» الخاصة بمجتمع صغير هو مجتمع ملَّة المثقفين الذين

ابتعدوا (هاجروا) داخلياً ولكنهم مع ذلك شأنهم شأن الحزب لا يزالون يتطلّعون بتشوّق إلى الاحتكاك به. وطالما كانت «عقيدة الثقافة» أي الثقافة المنقلبة إلى عقيدة خاصة بفريق دون عينه، شديدة الحساسية حيال مؤثرات الخارج (وهو هنا المجتمع نفسه) فإن الفضاء الوحيد المفتوح أمام النص لن يكون سوى فضاء الشيفرة الأدبية. سوف يتكلم المثقف العربي هذه اللغة من دون الانتباه إلى أنها غير متقبلة وربما تثير الالتباس حين تصرّ على أن زهير هو قيس كما لاحظنا من المثال الآنف.

في هذا النطاق من علاقات الإرسال والتلقي، تحتفظ لغة الشيفرة (الأدبية) بامتيازها الخاص كلغة «ملّة ثقافية» تتطلع إلى وظيفة مزعومة في مجتمع مزعوم أصلاً بنظرها، لا تريده كما هو ولا تفكر فيه وقد لا تقيم وزناً كبيراً لتكوينه الروحي والثقافي، لأنه من وجهة نظرها مجتمع لم يتملك بعد مثلها امتياز «الثقافة» المحوَّلة إلى «عقيدة». إنه مجتمع جاهل وغارق في سبات عميق، مُشبَّع فوق ذلك بتقاليد بالية، بيؤس ميثولوجي يعوق انتقاله النهائي والحاسم نحو «الحداثة». هذه التي تختصر سيرورة اجتماعية ـ اقتصادية شاملة للمجتمع بكلمة واحدةٍ، بـ«كود» سحريٌّ، شيفرة لا يفقهها سوى أبناء المجتمع العقائدي المتمرسين في عقائديتهم، لتبدو معها كل ثقافة المجتمع الراسبة والمتوارثة مجرد عائقٍ يحبط عزيمة التخطي والتجاوز. لو أمعنا النظر في الطريقة التي فكر فيها المثقفون العرب بما أنهم كتلة في المجتمع، جمعتها على نحوٍ ما «عقيدة الثقافة» وتحولت بفضلها إلى «جماعة مؤمنة» على غرار الجماعات الإيديولوجية السائدة، وبوجه أخصّ إمعان الفكر بالطريقة التي نظرت فيها إلى ما هو ميثولوجي، لوجدنا نظرة الاحتقار والازدراء وقد طبعت بطابعها سلوك المثقف حيال ثقافة مجتمعه الحقيقي.

أدى ذلك إلى تصوّر الميثولوجيا لا على أنها علم جديد نشأ وفقاً لواحدة من الحاجات الملحّة لإعطاء تفهُّم أعمق للثقافات القديمة، ولا على أنها الحقل الذي يقوم فيه المجتمع باستمرار باختبار مخياله الجماعي، وتفحّص إمكاناته تزويد الجماعة البشرية برؤية شديدة الشفافية لعالمها الداخلي، بل إلى تصوُّر الميثولوجيا بوصفها حقلاً ينتج فيه المجتمع كل أشكال إعاقة تحرره من الماضي. لقد تلاشى من هذا التصوُّر الموضوع الأهم فيه، نعني كون الميثولوجيا علماً لا مجرد ثقافة قديمة مهترئة. وبالتوافق مع هذه النظرة السطحية، فهمت الأساطير والأمثال والأعراف والإخباريات المشحونة بالمبالغات الوصفية والخيال، على أنها تعبير وحسب عن انزلاق المجتمع في الماضي. ولذا كان على مثقف الملّة أن يهاجر، مثله مثل صنوه الآخر في «الجماعة المؤمنة» نحو أساطير أخرى وأعراف أخرى، ولن يجدها أبداً إلا في ثقافة أخرى. إنه أيضاً يعيش «غربته» باستغراق كامل وتام بوصفه عقلانياً، مادّياً، ولذا سينظر إلى نفسه في المنظار ذاته للثنائية الإيديولوجية: الخير والشر، المادية والمثالية، الاشتراكية والرأسمالية، اليمين واليسار.

ولأنه حداثوي أو عقلاني أو مادّي، فإنه لا يرى في اللامُفكر فيه ـ بتعبير محمد أركون ـ مجالاً رحباً لإنتاج نصّه، بل على الضد من هذا سيرى في اللامُفكر فيه تكويناً ميثولوجياً يقف إزاءه بتعارض لا حدود له. ليس الإنسان بالنسبة لمثقف الملّة إلاّ كائناً عقلانياً حلّت به مصيبة الميثولوجيا ومن واجبه أن يبادر إلى تخليصه من شرورها، إنها ليست أبداً من إنتاجه إلاّ في نطاق كونها متلازمة مع طفولة العالم، ورافقت بالتالي تطور الإنسان منذ هذه الطفولة، والآن يتعين إحداث القطيعة معها نهائياً والافتراق عنها. بيد أن هذا التصوُّر لا صلة له بالعلم، فالأسطرة ليست ملكة عابرة أو عرضية

أو مغامرة من مغامرات العقل في بداياته الأولى[٤]. وكما لاحظ تركي علي الربيعو في سجاله ضد أطروحات صادق جلال العظم[٥]، فإن العقل الإنساني ينتج المعقول واللامعقول، ولكن استناداً إلى كلود ليفي شتراوس سيرى الربيعو أن الميل الكوسموجوني عند الإنسان يظل يغذي أحلامه في العودة وتساؤلاته عن سرّ الوجود، وأن قفزاته الميثية والتي نسجت لنا حكايات مستحيلة تظل شاهداً على نزوع نحو حالة حضارية أرقى[٦]. ولذا ستغدو إشكالية العلاقة بين الدين والعلم طبقاً لملاحظة الربيعو إشكالية زائفة، لأن التضاد بينهما هو من فضيلة فلسفات عصر الأنوار في أوروبا. إن الكائن البشري كائن ميثولوجي بمقدار ما هو كائن عقلاني، ونزوعه إلى إنتاج الميثولوجيا لا صلة له لا من قريب ولا من بعيد بالتأويلات العلموية الساذجة، الماركسوية المبتذلة كذلك، لعلاقات الاقتصاد بالحياة الروحية. كان تفهّم هذا الجانب على الدوام مصدر إشكالية من بين إشكاليات عدّة للأزمة المتفاقمة بين مثقف الملّة ومجتمعه، إذ ما دام يزدري (يحتقر) ميثولوجيا المجتمع ويصرّ على ردّها لأسباب اقتصادية، طبقوية، فإنه يزدري، استطراداً، العلاقة معه ويحلّ في فضائها لغة من إنتاج عقيدته، لغة رموز وإشارات، وليواصل فرضها على المجتمع الحقيقي بوصفها لغة حقيقية.

ليس الغرض من هذه الفكرة الهامشية إثارة النقاش حول الميثولوجيا، وإنما المساعدة على رسم الإطار التقريبي الذي وضع مثقف الملّة نفسه بداخله وراح يخاطب مجتمعه حالماً بالعودة إليه، بوصف ذلك مظهراً من مظاهر أزمة «المجتمع العقائدي الصغير» كما تصوّرته الجماعات السياسية المعاصرة.

الهوامش:

(١) منذ العام ٧٩ وحتى أوائل الثمانينيات قتل في شمال العراق زهاء ١٠٠ كادر شيوعي عراقي معظمهم من الأطباء والمهندسين والمثقفين، وذلك خلال معارك طاحنة بعضها بين فصائل متناحرة، كردية، كما هو الحال في «معركة بشتاشان» بين الشيوعيين وجلال الطالباني. لقد صُوِّر موت هؤلاء باستمرار على أنه الثمن المطلوب لاستمرار ما يسمى بـ(الكفاح المسلح).

(٢) من محادثة خاصة جرت بيننا في دمشق ١٩٩٤ (والذهبي روائي سوري معروف).

(٣) انظر: محمود البياتي، **جريدة الحياة**، العدد: ١٢٠٤٩ السنة: ١٩٩٦ والقصة بعنوان: بغداد.. طهران.. ستوكهولم.

(٤) انظر، تركي علي الربيعو، **أزمة الخطاب التقدمي العربي**، دار المُنتخب، بيروت، ١٨٩٥.

(٥) الفصل ٢: المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٦) المصدر نفسه.

٣

أساطير ماركسية

إن هذا المثقف مرشح ليحتلّ موقعه داخل حزب ما، لأنه نموذج مثالي من الفرد الذي أنجز عزلته الكاملة، قطيعته، وصدَّ تأثيرات الخارج الاجتماعي الميثولوجي، أي الغريب في النهاية، لا عن وعيه وحده للعالم بل وكذلك عن وعي الجماعة التي انتمى إليها، وقام رمزياً بحمايتها من عنف الخارج واختراق الغريب لها. لهذا السبب اتسمت حروب معظم المثقفين الحزبيين المتحدِّرين من المجال الثقافي هذا، ضد ثقافة المجتمع القديمة، والمتوارثة، وضد الدين، بضراوة يصعب التكهن بأسبابها الفعلية وربما تندر فرص تبريرها في النطاق العقائدي وحده. إنه راديكالي على الطريقة الأرثوذكسية الماركسية، مسلح ومناوىء على طول الخط لكل تفهّم ممكن للثقافة الاجتماعية السائدة، حتى وإن صدر عن فرد آخر مثله مؤمن ومتعصِّب. في هذا الصدد سأتوقف قليلاً عند حالة مثقف عراقي هو هادي العلوي[1] كمثال على طريقة التفكير الراهنة في الثقافة القديمة. لقد نظرت إليه ثقافتنا العربية المعاصرة كمعالج تراثي متميز بالجرأة، بانتهاك قدسية النص المقدس، ورافع للكلِفة ـ بالمعنى العامي المباشر للكلمة ـ في علاقته

بالمقدس والتراثي والسائد. والعلوي المهتم بعمق بالتراث والإيديولوجيا والسياسة، المتعصِّب والأرثوذكسي، هو نموذج للرهاب الثقافي، إذ كقارىء عصبيّ المزاج، حاد الطبع، متمسك بعمى لا حدود له بماركسية ذات طابع ستاليني كفَّت عن تبرير وجودها حتى في فكر الجماعة المؤمنة التي ينتمي إليها، فإنه يقدِّم عبر قراءته للتراث العربي الإسلامي، ولمجتمعه المسلم الذي يتوجّه إليه عبر هذه القراءة صورةً عن الإسلام لا يجدها المرء مهما اتسم بالحذر في إطلاق الأحكام، مجرد صورة تأويلية مبتذلة وغرائبية، وربما منافية لأخلاق القراءة وحسب، وإنما كذلك كدليل آخر على نمط الانتهاك الذي قامت به ماركسية لا علاقة لها بماركس، لثقافة المجتمع العربي الإسلامي. في (التعذيب في الإسلام)[٢] لا يرى العلوي في سيرة الرسول العربي الكريم سوى مثال عن الطموح الشخصي المطلق لرجل لا يتوانى عن استخدام كل وسائل البطش ضد أعدائه. إنه ليس رجلاً إلهياً، بل رجل دولة براغماتي أسَّس شكلاً من السلطة يتسم حتى بعد رحيله بكونه مصدر عذاب تراجيدي لمعتنقيه. لم يلاحظ العلوي أبداً في سائر مؤلفاته أن الإسلام لم يكن مصدر انتهاك بقدر ما كان هو نفسه منتهكاً، وأن مأساة الإسلام، مثل مأساة الشيوعية، لا تكمن في كونها عقيدة روحية انتهكت سلطتها مجتمعاً آمن بها، بمقدار ما هي موضوع لانتهاك كان يصدر باستمرار عن مريديها. ومن نقطة الضعف الجوهرية هذه في قراءة العلوي للنص، انطلقت تصوُّرات عن الإسلام بدت هي ذاتها انتهاكاً لذاكرة المجتمع، وكان عليه بدلاً من عنونة كتابه بـ«التعذيب في الإسلام» أن يكتب كتاباً عن تعذيب الإسلام. كان الإسلام نفسه مُعذَّباً طوال الوقت على يد «ستالينيين» مسلمين، طلقاء، وجدوا في العقيدة الجديدة فضاءً

مفتوحاً لإنتاج شكلٍ من أشكال انتقالهم عبر الهيمنة، من حالتهم البشرية الدنيوية إلى حالتهم الإلهية، وأن هؤلاء انتهكوا العقيدة عن النحو ذاته الذي مارسوه مع المجتمع، وبالتالي فإن (التعذيب في الإسلام) لم يكن صادراً وبأي حال من الأحوال عن حلم الإسلام نفسه بمقدار ما كان صادراً عن الحالمين الذين حوَّلوه لشدَّة أرثوذكسيتهم إلى وسيلة لتبرير كل انتهاك. وجد العلوي في ماركسيته سلاحاً نافعاً في مواجهة مجتمعه الأعزل من امتلاك قراءة ثوروية للتاريخ مثله. وهو لن يلقي أرضاً بهذا السلاح مهما بدا طفولياً ساذجاً ومبتذلاً، بل على الضد من هذا سيمضي قدماً غير مستعد للإصغاء حتى للنداءات الملحاحة المحذِّرة من خطورة الاستخدام المفرط للسلاح. بذا سيواصل منهجاً لتطبيق فرضيات تتسم إجمالاً بكونها مقاربات ميكانيكية للتاريخ لا تقوم على أي سند مقبول، لكنها من جانب ما تمثل تطويراً لأطروحات مفكرين آخرين في هذا المجال، يتسم بدوره بكونه تطويراً لاستراتيجية القراءة الانتهاكية للنص المقدس والتراثي: حسين مروّة (النزاعات المادية) وأحمد علبي (ثورة الزنج) ثم فيصل السامر وآخرين أقل شأناً في العراق، أحمد عباس صالح في مصر (اليمين واليسار في الإسلام) هؤلاء الذين رصفوا أرضية فهم ماركسي للتاريخ الإسلامي باعتبارها أرضية بديلة من التأويل والتفسير الكلاسيكي، السلفي والتقليدي، مع أنها الأرضية التي تستحق، نظراً لابتذاليتها، نقداً جارحاً يعرض حقيقتها على الملأ كحقيقة زائفة، وقد تجد ثقافتنا العربية المعاصرة نفسها في يوم ما قريب أنها بحاجة حقاً إلى استبدال هذه الأرضية المرصوفة ماركسوياً بأرضية قراءة مغايرة تعيد للنص المؤول حرمته.

بتجميع أجزاء الأطروحة هذه كما وردت في مؤلفات مروّة، علبي،

السامر، صالح، العلوي، العظم، وسواهم سنكون وجهاً لوجه مع فكرة واحدة: التفتيش عن قرائن وأدلّة، عن انقسام حدث ذات يوم في الإسلام شبيه بما حدث في عالمنا المعاصر عقب الثورة البلشفية الروسية ١٩١٧: اشتراكي (عادل) ورأسمالي (شرير)، فتارةً يُكتشف هذا الانقسام فلسفياً (النزعات المادية والمثالية) وتارةً يكتشف اجتماعياً وسياسياً (اليمين واليسار في الإسلام) (ثورة الزنج، ثورة القرامطة، الثورة البابكية). في هذه الأثناء جرى ومن دون احتراس كاف نقل هذه الثنائية الملازمة لانقسام الإسلام، من حقل السياسة إلى حقل الإيديولوجيا، ومن الأخيرة إلى حقل الثقافة، وسيُنظر إلى انتهاك الإسلام وتعذيبه على أنه [التعذيب في الإسلام] كما لو أن مفكراً غربياً مسيحياً معاصراً، سينظر إلى عمل الصليبيين البربري ضد المسيحيين في القسطنطينية(٣) على أنه [التعذيب في المسيحية]؟

ما الوظيفة المؤكدة التي يسعى عمل مثقف المِلَّة إلى أدائها بكل هذا القدر من الحرص والدأب؟ من الملائم أن ننظر إلى هذه الثقافة بحذر، وقد نجد مبررات كافية للاشتباه بأغراضها غير المقصودة وبنتائجها كذلك، لأن هذه القراءة للتاريخ العربي الإسلامي لا تُعرض علينا كاجتهادات قابلة للمراجعة والنقاش، بقدر ما تُعرض كحقائق بديلة، وبوصفها هذا فهي تساهم عملياً في تكريس حالة الانتهاك المتفاقمة في مجتمعنا العربي لحرمة الفرد، من خلال انتهاك قيمه ومثله وذاكرته وعقيدته وحتى تأويله التقليدي للنص. إن الإسلام بالنسبة له دين رحمة ومحبة حتى وإن حفل هذا الدين المتسامح باضطهادات مأسوية لمسلمين آخرين، فمثل هذه الاضطهادات ظاهرة إنسانية عرفتها أديان وعقائد أخرى وليست أمراً محصوراً في حيز الإسلام والعرب، تماماً كما سيقول العلوي

نفسه في سريرته عن سلاحه الماركسي. الماركسية براء من اضطهادات ستالين براءة الذئب من دم يوسف، فهي شيء وستالين شيء آخر.

لا يخشى العلوي من رجل الشارع أبداً حتى ولو كان من قرائه المخلصين، إذ بوصفه معتنقاً لسلاح العقيدة فإنه يتموضع في الطرف الآخر، بحيث سيبدو القارىء العادي رجلاً أعزل، سيأخذه معه أسيراً من قرية وعيه المحدود للتاريخ العربي الإسلامي إلى مدينة الماركسية. سيحاكم وعيه هذا ويطلق عليه النار. إن رجل الشارع، قارىء العلوي، والذي نظر إلى نفسه كرجل عادي يحذر من اللقاء بأعضاء «المجتمعات» الصغيرة المؤمنة والعقائدية، ولنقل يتحاشى ما أمكن مثل هذا اللقاء، وهذا إحساس حقيقي نظراً لمشاعر الأعزل حيال كل سلاح عند الآخر، سيجد نفسه مع أول مواجهة مع النص وقد أُنتهك لا على مستوى وعيه بل على مستوى قيمه. إن هذه المواجهة على مستوى القراءة لنص العلوي (كمثال نموذجي عن مشاعر القارىء الأعزل من العقيدة وسلاحها الفتّاك) سوف تضعه كفرد أعزل في احتكاك غير بنّاء مع كاتب عقائدي. إنهما معاً وعلى مستوى إنتاج النص وقراءته، قارىء أعزل وكاتب عقائدية مسلح. لهذا سيقول الكاتب لقارئه: إنه يتحدّاه في عقر داره ولن يتكرّم عليه أبداً في إضافة حرف (ص) إلى جملة الرسول العربي محمد. إنه ببساطة لا يعترف بهذه ال(ص) الزائدة عن حاجة النص للوصول إلى القارىء، ولا يقيم لها أدنى وزن مهما كانت قيمتها في ذهنه، إذ كيف يصلي الله على الرسول وهو يأمره بالصلاة؟ وما دام حرف ال(ص) لا قيمة له هنا بنظر العلوي فإن كل اللغة العربية بنحوها وصرفها لا قيمة لها لأنها بدعة متأخرة تعوق تفّهم رجل الشارع العادي، الأعزل المصوَّر رجلاً بسيطاً.

وسيقول العلوي مراراً وتكراراً أنه يكتب جملة عربية خاطئة عن وعي لأنه لا يعترف بقواعد اللغة العربية الصادرة عن الإكليروس اللغوي، المحنَّط، والمتعالي على البسطاء (أي المسلح رمزياً في مواجهتهم)(٤). إن ازدواجية «احترام» و«احتقار» المجتمع في الآن ذاته، ومن دون احتراس أو تحفظ، تنبثق عن الازدواجية ذاتها في فكره وعقيدته وإيديولوجيته: الخير والشر، المثالية والمادية، الاشتراكية والرأسمالية، اليسار واليمين، فهو من جهة «يحترم» المجتمع ويحتقر اللغة ومن جهة أخرى «يحتقر التقديس» ويحترم القارىء العادي. إنه مثقف ملَّة، مشوش وحائر بين مخاطبة المجتمع الحقيقي بلغة يفهمها وبين إيمان أعمى بالشيفرة كوسيلة إرسال. ولشدَّة «احترامه» وتشوّقه للقاء المجتمع سوف يتخلى العلوي دفعة واحدة عن قواعد اللغة العربية بما هي مصدر إعاقة أمام فهم المجتمع لأفكاره، ولكنه في الأثناء يبادر إلى «احتقار» المجتمع حين ينفي كل قدسية عن شخص الرسول محمد (ص) بحيث لا يتكرم بإضافة حرف الـ «ص» إلى جملة محمد رسول الله.

العلوي نفسه انتقل ـ واقعياً ـ على المستوى السياسي ـ الإيديولوجي في السبعينيات من داخل مجتمعه العقائدي، هاجر بكلمة أخرى، تارةً من اللجنة المركزية وتارة أخرى من القيادة المركزية للحزب الشيوعي العراقي، وأخيراً من هذه إلى اللجنة المركزية (وهنا يجدر التنويه بأن تعبير لجنة وقيادة في الثقافة السياسية الشيوعية لشيوعيي العراق تعني تحديداً تنظيمين للحزب لا موقعين قياديين حتى لا يلتبس فهم القارئ للمقصود بالمعنى الرمزي للهجرة). إنها هجرة داخلية من مستوى وعي للأحداث والواقع إلى مستوى آخر، يميني ويساري حسب اصطلاحات الانقسام الراسخة في عقيدة العلوي، والمطبَّقة كما رأينا على الإسلام بما هو

موضوع لإنشاء نقدي وقراءة مغايرة، وهو رجل مهاجر مثاله المطلق أبو ذر الغفاري، يفضل دون توقف استخدامه والتماهي معه، حتى هذا المأزق بإيجاد أرضية للثنائية ذاتها في الإسلام، فثمة يمينيون وآخرون يساريون، رأسماليون واشتراكيون، ماديون ومثاليون، تقدميون ورجعيون. ولما كان اليسار يعني التقدم، واليمين الرجعية على المستوى الإيديولوجي الكوني ـ مع أن هذا غير صحيح أو منطقي أو حتى واقعي ـ فإن الاشتراكية لا بد تعني العدالة بالمطلق، بينما لا بد للرأسمالية أن تعني شيئاً معاكساً: شرّاً بالمطلق، ولذا يصبح تنظيم اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي هو اليمين، ويعاكسه، يناقضه على طول الاتجاه، التنظيم الآخر (القيادة المركزية) بوصفه يساراً. هكذا ببساطة، تنتقل قراءة الإسلام عند ثقافة الملّة، وعند مثقف الملّة من حيزها الحقيقي إلى الحيز المزيف، من اللغة إلى الشيفرة، فطهران تعني البيت القديم، والسويد تعني البيت الجديد، ويصبح قيس هو زهير. تلك هي ثنائية العقيدة وثنائية مثقف الملّة، بل إنها ازدواجيته التي يستعيرها من الإيديولوجيا ويقوم بتشفيرها حيث يتطلب عمله ونشاطه تشفيراً من هذا النمط.

سيمهد هذا الاستخدام للشيفرة العقائدية داخل حقل التاريخ إلى اكتشاف مدهش يتمتع بقابلية فذّة على التطوير والتجريد: الإسلام مُتضمن لليسار واليمين من قبل أن ينبثقا كمصطلحين أو يسمع بهما أحد، فعلى غرار اكتشافات رجل الدين السلفي، الأصولي، عضو «الجماعة المؤمنة» الموازية ولكن الرجعية بنظر الماركسي، لمعجزة القرآن التي تتجلى في كونه يحتوي على جواب قاطع عن كل الاكتشافات العلمية، وعن زوال ونهوض أمم الأرض وشعوبها، أي كل شيء بإيجاز، يكتشف مثقف الملّة أن الإسلام يتضمن هذا

التقسيم العصري للبشر كيمين ويسار، وسيقال علناً أن هذا الاكتشاف هو القراءة الوحيدة الإيجابية للتاريخ أما الأخرى، التقليدية فهي بالضرورة سلبية. والإيجابي هنا بلغة مثقف الملَّة هو الشطر الثوري، اليساري من الإسلام المتخيل، بينما يمكن ترك الشطر السلبي اليميني منه لكي ينحدر ويتهاوى، يسقط من الإسلام ولا يُعترف به، يُنبذ ويُطرد لأنه شطر أعزل من التاريخ، أما الشطر المسلح فيتعيَّن الخضوع له، الإيمان به وبعظمة قوته. على هذا النحو سوف يجد القارىء الأعزل نفسه لا أمام الكاتب المسلح، بل أمام إسلام مسلح أيضاً، يساري وراديكالي إلى النهاية. يتوجب عليه أن يخضع له ويُطيعه ويؤمن به، أما الآخر، الشطر الغريب من الإسلام فيجب أن يُطرد ويُنبذ. وفي السياق عينه للمعادلة الثنائية فإن ما ينبغي الانصراف عنه وإدارة الظهر له إنما هو كل نزعة مثالية، كل ميثولوجيا في الثقافة الإسلامية لصالح ما هو مادّي باستخدام لغة مزوَّرة.

في إطار هذه القراءة الثوروية للإسلام كما قدَّمتها مؤلفات الماركسويين العرب يمكن للمرء أن يتخيّل النتائج. إن سلمان الفارسي (مثلاً) الذي هاجر من فارس إلى يثرب، والذي يرى فيه مثقف الملَّة المهاجر من جناح إلى آخر داخل حزبه، شخصاً، فرداً يمكن التماهي معه وطلب الحماية من مثاله القويّ، سلمان هذا لم يكن رجلاً باحثاً عن دين بل عن عدالة اجتماعية. هذا ما يزعم هادي العلوي أنه اكتشفه أثناء قراءته لتاريخ الإسلام. رمزياً يتموقع الدين في ذاكرة مثقف الملَّة في خانة اليمين، المثالية، الرجعية، الرأسمالية، الشرّ، فيما تتموضع العدالة في خانة اليسار، التقدم المادية، الاشتراكية، ولذا فإن الخطأ الذي سقط فيه سائر الإخباريين المسلمين يكمن إجرائياً في اعتقادهم أن سلمان الفارسي كان رجلاً

باحثاً عن دين. لقد كان عليهم أن يعتقدوا العكس تماماً، فهو رجل يبحث عن العدالة، أي عن اليسار والتقدم والمادية والاشتراكية. المؤسف أن القراءة التقليدية التي رأت في سلمان الفارسي رجلاً مثالياً، باحثاً عن دين (رمزياً: رجلاً يتموضع في الطرف الآخر) لم تقم بنبذه ولا طرده، بل على العكس حافظت على صورته كثائر، فيما القراءة الثورية المعاكسة تقوم بطرده.

يدعم العلوي هذه الرؤية إلى التاريخ ويؤيدها بقوة، ويقوم بتزويدها بكل ما يلزمها من حيثيات وفرضيات ووقائع وأدلّة، لأن سلمان الفارسي لم يكن [يسلك سلوك مثقف يبحث عن الحقيقة، إنما سلوك شخص بروليتاري يبحث عن العدالة. وفي أول إسلامه انعقدت جلسات مطوَّلة بينه وبين محمد(٥) كانت تتمّ ليلاً(٦)، ويُحتمل أنه ساهم بهذه الجلسات في تأريض بعض المواقف في الإسلام الأول. وقد يكون النبي استفاد منه معارف إضافية من دين زرادشت ومزدك وحياة الفرس وحضارتهم](٧).

يكشف هذا المقتطف النموذجي من نصّ العلوي والذي جرى اختياره عشوائياً في الواقع، عن طائفة من الافتراضات السطحية والساذجة التي يمليها مثقف الملّة المسلح على قارئه الأعزل ويطلب منه التسليم بها كتاريخ حقيقي. وأول هذه الافتراضات «بروليتارية» سلمان الفارسي بوصفها محركاً من محرّكات هجرته من فارس إلى يثرب، من البيت القديم إلى البيت الجديد حسب الحكاية التي حللّناها في ما سلف من السطور.

على أننا سنكتشف سذاجة وبطلان هذه الفرضية عندما نحكّ جملة العلوي هذه بالجملة التالية مباشرة، لأن سلمان الفارسي كما يوحي النص برمته كان يقف عملياً، ومن خلف الكواليس، وراء

موقف الإسلام المبكر، بدلالة جلساته المطوَّلة مع النبي محمد (ص) ليلاً، والتي لا بد أنه تعرف بواسطتها إلى دين زرادشت. هاتان فرضيتان متناقضتان، فإذا كان سلمان الفارسي رجلاً باحثاً عن العدالة من دون دين فإنه ساهم في خاتمة المطاف في تأسيس مواقف الإسلام المبكر؟ لماذا؟

بعيداً عن هذه الفرضيات ثمة فهم تعسّفي، عصبي، يؤوِّل الواقعة التاريخية بطريقة لا تاريخية، اعتباطية ومنافية (مناوئة) للتاريخ ومزيَّفة، ذلك أن الإيحاءات التي يحملها نصّ العلوي تفيد بوجود رجل غامض، مهاجر، غريب، جاء من فارس إلى يثرب باحثاً عن العدالة، فصادفه الدين في منتصف الطريق، اعترضه واحتكّ به وساهم في تأسيسه، أما نبي الإسلام محمد (ص) فقد كان خاضعاً لتأثيره. هذه الأسطرة الماركسوية للتاريخ من شأنها أن تعيد إنتاج الحكاية القديمة عن الشيطان ولكن هذه المرة على نحو شديد الإيجابية. إنه شيطان يساري، تقدمي، مادي واشتراكي، وقد لعب بعقل النبي(٨). سينقلنا ذلك إلى شكل شفاف خالٍ من التراجيدية لصراع النبي مع الشيطان، حيث سيسقط في أول احتكاك به صريع غوايته الزرادشتية. لا بد في الواقع من وجود مثل هذا الشيطان اليساري الإيجابي، ما دام الدين أصلاً يتموضع في ذاكرة مثقف الملّة كشيء يميني، رجعي ومثالي، ورمزياً لا بد من وجود المسلح لإخضاع الأعزل المتعبّد في غار حراء وحيداً خائفاً ومرتعشاً. نحن منذ البداية حيال أسطورة تدّعي الماركسية وتزعم فهماً خلاّقاً للتاريخ، لكنها لا تعرض علينا سوى شكل زائف من الحقيقة ينقلب فيه الإنسان إلى نقيضه: الشيطان.

ما لم يتوقف عنده مثقف الملّة، يقع بالضبط خارج هذه الحقيقة

الزائفة، خارج الشيفرة التي لا يريد المجتمع ولا يرغب في فهمها، نعني مسألة الوحي. عملياً يسهم هذا النص في تأسيس فكرة تقول بوجود وحي دنيوي. ولطالما روَّج ماركسيو مجتمع الملَّة لمثل هذا الاعتقاد مستخدمين وإلى أقصى حدّ طاقتهم على اعتراض السائد والمألوف واختراقه، ولكن بطبيعة الحال من أجل تقويله، بما يعني في المآل النهائي للتأويل، تجريد الرسول (ص) من ميزته الكبرى المطلقة كرجلٍ إلهي تلقى وحياً من السماء، وإنزاله إلى مرتبة رجل دنيوي تلقى من آخر شبيه به ومماثل له وحياً دنيوياً. إن هذه الصورة لا علاقة لها بالتاريخ أو بقراءته ثورياً، وعلى الأرجح فإنها تحتفظ لنفسها بنظرية قوية «بشيفرة تاريخية» يرسلها مثقف الملَّة عبر الهاتف، عبر النصّ، ولا يريد المجتمع الحقيقي فهمها أبداً. إنه مجتمع ماكر يصرّ على فهم الأشياء كما هي.

يحذف العلوي حرف الـ «ص» من جملة محمد رسول الله، فيبدو الحذف بنظر كثيرين مثالاً ممتازاً للجرأة في اختراق السائد. المؤسف أن هذا الاختراق لا يتم على مستوى قراءة النص بقدر ما يتم على مستوى اختراق حياء القراءة، هتك حرمتها وفضُّ بكارتها وعَهْرنتها[٩]. فحذف حرف الـ(ص) لا يجد تفسيره هنا إلاّ في سياق تجريد النبي محمد (ص) من الوحي الإلهي، إذ ما دام أوحى لنا بأن هناك رجلاً لعب هذا الدور فإن حرف الـ(ص) لا قيمة له، إنه يجرّده من عامل الوحي فلماذا لا يجرّده من هذا الحرف الصغير وعديم الأهمية؟ ذلك بخلاف رأي وإيمان سائر أفراد المجتمع ممن يحتكون بنص العلوي، ويجدون في حذف الحرف الصغير، الضعيف والأعزل من قبل الكاتب العقائدي المسلح انتهاكاً لطقس القراءة. وبينما تتضمن «الشيفرة» التي يفهمها القارىء من النص المقدس والتراثي الإخباري أشياء مفهومة ومحببّة، لا نجد القراءة

الأخرى المدعاة ثورية متضمنةً لمثل هذه الأشياء المفهومة. ومع ذلك لا بد من التساؤل عن الوظيفة المناطة بهذه القراءة؟ هل يريد مثقف الملّة بواسطتها العودة إلى مجتمعه الحقيقي بحثاً عن دور، وظيفة ما؟

إن التاريخ بالنسبة لهذا القارىء، وبالنسبة للمجتمع أيضاً هو الرأسمال الرمزي، (فالقيم والتصوُّرات وأساليب الإدراك وأنواع السلوك المتولِّدة عن الخطاب القرآني) كما يلاحظ محمد أركون تختلط في الحياة العملية بواسطة أداء الطقوس الفردية والجماعية «بقيم وتصورات الرأسمال الرمزي العتيق السابق على القرآن»[١٠] ولكن في سياق تأويل تاريخ الإسلامي سيجري انتهاك لا للنصّ المقدس والتراثي، بل كذلك للرأسمال الرمزي: الثقافة القديمة برمتها.

سيقال لمنتج قراءة ماركسويَّة من هذا الطراز إنه يقول أشياء مبهمة وبطريقة مبهمة، وأن إرسالاته القيمية عديمة المعنى، إن لم تكن ذات تأثير معاكس يعوق عودة المثقف إلى مجتمعه، وقد يجعل منها عودة مستحيلة أو مشروطة باسترداده للغة المجتمع. لعل حكاية سلمان الفارسي المأخوذة هنا كعينة نموذجية عن اتجاهات التحليل الراديكالي للوقائع التاريخية، مغزاها وأبعادها، تقع في قلب هذا النمط من الإعاقة بوصفها «ميثولوجيا سياسية»[١١] ساقتها إلى القارىء الأعزل فرضيات المثقف المسلح (عقائدياً)، والحال هذه فإن نقاشنا ينصبُّ على هذه «الميثولوجيا» المضادة التي يقوم بإنتاجها المجتمع العقائدي الصغير لمواجهة ميثولوجيا المجتمع الحقيقي. بكلامٍ ثان، معارضة الرأسمال الرمزي للمجتمع برأسمال تاريخي وثوري، يجري اكتشافه دون توقف استطراداً للثنائية ذاتها في فكر مثقف الملّة.

ترى لماذا يتحول سلمان الفارسي إلى «مثقف بروليتاري»؟ ما الحاجة بالأصل إلى تحويله تحويلاً راديكالياً على هذا النحو؟ وإلى مَ تنتمي هذه الطريقة من التحويل وأين تكمن جذورها في ثقافتنا العربية المعاصرة، وأخيراً في أي بيئة سياسية وفكرية نشأت وترعرعت؟

تُلقى مثل هذه الأسئلة حتى بصيغتها العمومية في وجه سائر محاولات مثقف الملَّة، بما هو مثقف متحدِّر من «مجتمع مؤمنين» مضحّين وعقائديين، لقراءة تاريخ الإسلام على أنه تاريخ طبقات مجردة من أي دوافع أخرى، محركات أخرى، سوى المحركات والبواعث والدوافع الاقتصادية والتجارية(١٢) المباشرة، وفي وجه سائر المحاولات السابقة التي نهضت على أساس نسب كل عمل أو مظهر من مظاهر التمرُّد والاحتجاج في التاريخ الإسلامي، إلى تمرد «طبقات» بروليتارية اشتراكية النزعة، مثالها الساطع «ثورة الزنج» و«ثورة القرامطة» و«الثورة البابكية». كان مثقف الملَّة ونيابة عن مجتمعه المؤمن يخوض سباقاً محموماً ضد الإسلاميين السلفيين والتقليديين الذين بدوا في نظره محتكرين لهذا الرأسمال الرمزي، وذلك من أجل الفوز بقراءة مضادة لقراءتهم، ولا بد أن هذا التنافس المفتوح على امتلاك الرأسمال الرمزي للمجتمع، قد ظهرت بوادره الأولى في الخمسينيات من هذا القرن، من أجل إقصاء كل القوى المعوقة لتقدم قوى اليسار والاشتراكية والتقدم. وليس بدون معنى أبداً أن تصدر أهم هذه المحاولات في عراق الخمسينيات وإبّان ثورة تموز/يوليو ١٩٥٨ عندما كان الشيوعيون العراقيون يمثلون قوة صاعدة بمهابة في المجتمع، إذ أصدر الدكتور فيصل السامر الذي سيشغل فيما بعد منصب وزير الثقافة، كتابه عن «ثورة الزنج» وليكتشف الطابع الطبقي للثورة، وبطبيعة الحال لم

يخل الأمر مع تعاظم النشوة الشعبية بالثورة التي أجهزت على الملكية في العراق، من تذكير مبطًّن بإمكانية مقاربة الثورة الشعبية في الواقع مع ما حدث في التاريخ ذات يوم، وهذا إسقاط تصعب رؤيته من دون إمعان الفكر ملياً بحقيقة هذا التنافس على الفوز بالرأسمال الرمزي للمجتمع. بل ثمة مغزى شديد الوضوح لصدور كتاب أحمد عباس صالح في الستينيات وعلى أعتاب السبعينيات تحديداً (اليسار واليمين في الإسلام) حيث مخاض التحويل الراديكالي لقوى في المجتمع يأخذ بُعداً جديداً مع انضمام فصائل جديدة إلى صف اليسار والماركسية، وبشكل خاص مع تلاشي حركة القوميين العرب وتحوُّل بعض فصائلها إلى الماركسية. لا ريب أن العودة إلى الجذور الثقافية في البيئة السياسية والفكرية العربية لهذا التحويل الراديكالي، وتحديد الأطر والأشكال غير السياسية التي تضمنتها يساهم مساهمة ثمينة في وضع فكرة انتقال بعض القوى السياسية العربية إلى الماركسية في الإطار الثقافي الأعمّ. ومن المهم أن نلاحظ الصلة غير المكتشفة بعد بين انتقال حركة القوميين العرب إلى الماركسية، وبين تعاظم الميول داخل الثقافة والتراث والفكر في العالم العربي آنئذٍ لإحداث مثل هذا التحويل في التاريخ، والتاريخ الإسلامي تحديداً. كانت هناك صلة فعلية، حقيقية، بين تحويل التاريخ وتحويل الواقع، ذلك إن التأويل الجديد الماركسي للتاريخ العربي الإسلامي يشكل إغراءً ثقافياً لا حدود له لممارسته عملياً في واقع المجتمعات العقائدية الصغيرة، التي سوف تكتشف نفسها بفضل هذا التأويل، فهي في الجوهر «يسارية» وليست «يمينية». كان عليها فعلياً أن تبادر إلى إعلان «ثورة زنج» أو «قرامطة» جديدة من داخل مجتمعها المغلق لتمتلك

إغراء اليسار. هذه الكلمة السحرية التي بدت عندئذٍ أشبه بموضة عالمية الطابع مع ظهور نموذج غيفارا.

قلنا في ما سبق من الصفحات أن «المجتمع العقائدي الصغير» ومع أول مواجهة له مع «الغريب» سيتفكّك، ويتلاشى أو يتحوَّل. لن يعود هو نفسه كما كان في اللحظة السابقة على لقاء الغريب والاحتكاك به، والنموذج التطبيقي المأخوذ هنا: حركة القوميين العرب يبرهن على هذه الفكرة ويدعم الاستنتاجات الذاهبة في هذا الاتجاه.

ففي حقبة الخمسينيات وحين كانت الحركة «مجتمعاً مؤمناً» مغلقاً ومحصّناً ضد تأثيرات الخارج تماماً كما أراد لها علي ناصر الدين[١٣]، الدرزي اللبناني، كان الصراع ضد الشيوعية بما هي «الغريب» القادم مع رياح الخارج وتأثيراته، يشتدّ وربما يتغذى بصورة مباشرة بعوامل لا تكفّ أبداً عن توليد عوامل تغذية جديدة لهذا الصراع، الذي لم يعد دائراً ضد «الشيوعيين المحليين» الغرباء، وإنما تعداه إلى نطاق النفور والاصطدام بالموقف الملتبس للاتحاد السوفياتي من قضية تقسيم فلسطين، بحيث امتزج وترابط بشكل وثيق كل عداء «للشيوعي المحلي» مع عداء أكبر لعدو أكبر هو الموقف العقائدي لا السياسي وحده للاتحاد السوفياتي. هذان العاملان ساهما في تعقيد العلاقة بين حركة القوميين العرب والشيوعيين آنئذٍ، فعلى الرغم مما كانت الحركة تبديه من إعجاب بـ«السلوك الجماهيري» للشيوعيين وبطولاتهم في مواجهة المعاهدات الاستعمارية، فإنها انغمست في الصراع ضدهم. بدا لها هؤلاء وكأنهم «بانحيازهم المشكوك» فيه لعبد الكريم قاسم (رئيس الوزراء) في العراق، طرف لا تماريه العين في ذلك التنافس المرير

على الزعامة بين عبد الناصر وعبد الكريم قاسم. واقع الحال أن عبد الكريم قاسم لم يكن ذا وزن سياسي أو حتى كاريزما تضاهي ربع ما لدى عبد الناصر من إمكانات وظروف ومقدرة قيادية على لعب الدور التاريخي، ولم يكن دعم الشيوعيين العراقيين يتعدى حدوده المحلية، فهؤلاء لم يقدّموا أنفسهم كطلاب وحدة عربية أبداً. لقد كانت للصراع أسبابه العميقة وعوامله المتراكبة التي فاقمت منه. ويؤيد معن زيادة(١٤) هذه الفكرة، إذ رأت حركة القوميين العرب في شعار التحرر من الاستعمار أمراً يرتبط تلقائياً بإعلان العداء لا للمعسكر العربي بل والمعسكر الشيوعي أيضاً، الذي تمثّل لها عندئذٍ كأحد الأخطار الرئيسة على النضالي القومي.

هذه الحرب الشعواء ضد الشيوعية لخصتها الحركة في فكرة جوهرية واحدة «فالمعركة بيننا وبين الشيوعية في الوطن العربي على الصعيدين السياسي والنضالي والتي يصحُّ أن نطلق عليها تعبير تنازع البقاء بين القومية العربية والشيوعية المحلية كانت في تقديرنا لا بد واقعة عاجلاً أم آجلاً»(١٥). ولذا لا بد لمثل هذه المعركة من نداءات تعبئة حماسية تستنفر «المجتمع المؤمن» بأسره وتزج به في الحرب. [أيها الشيوعيون أين إيمانكم بالاتحاد الفيدرالي؟](١٦) و[لنتحدَّ جميعاً لتحطيم الخطر الشيوعي](١٧) [والشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية](١٨). وفي قلب هذه الحرب المستعرة بدت عقيدة «المجتمع الصغير» وكأنها وضعت وجهاً لوجه مع عقيدة منافسة، متمرّسة وعالمية الطابع. بيد أن الحرب انتهت عملياً بعد وقت غير طويل، فقد حدث الانهيار المفاجىء للوحدة السورية ـ المصرية، ومعها انهار واحد من أحلام الحركة الكبرى، ففي العام ١٩٦١ حين حدث الانفصال، شعرت الحركة بأولى رجّات الزلزال العنيف الذي ضربها ولتجد أنها لم تفقد حلماً استراتيجياً

وإنما كذلك أساساً متيناً من أساسات «وعيها القومي» للعالم، والتاريخ، والمجتمع. لقد كانت تؤمن من قبل إيماناً مطلقاً بأن هذا الوعي يملك حلولاً مثالية وحاسمة لأمراض المجتمع العربي، ولكن فجأة، وفي سياق التنافس والتناقض والاحتراب بين «الوعي القومي» للحركة وبين «الوعي الطبقي» للشيوعية بما هي الغريب، جرى اكتشاف واحدة من الحقائق التي سيكون لها الدور الحاسم في نقل الحركة من وضعيتها القومية إلى وضعيتها الاشتراكية العلمية، تعني اكتشافها في خضمّ الحرب وفي خضمّ انهيار الوحدة السورية ـ المصرية، أن «الوعي القومي» وحده لا يؤهلها لتفسير وتحليل الأحداث. وقد لاحظ د. عمر نظمي[١٩] عن حق أن مأساة الانفصال الكبرى عام ٦١ كانت البداية للاتجاه نحو الاشتراكية العلمية لعدد كبير من الشباب القومي، فهؤلاء اكتشفوا في غمرة الحرب ضد الشيوعية أن الحديث عن تآخي الطبقات أو اللاطبقية لا معنى له في الواقع الملموس. والمؤكد أن الحركة لم تكن وحدها مَنْ تحوّل أو تغيّر في خضمّ هذه الحرب. بل إن الشيوعيين أنفسهم كانوا عرضة لهذا التحوُّل. لقد خرجوا كما يلاحظ نظمي من عزلتهم وغدوا منذ الآن أكثر التصاقاً بالحياة السياسية العربية وموضوعاتها الملحّة. كانت (الفكرة القومية) منذ البداية تتموضع في حيز مضاد ومناوئ (للفكرة الطبقية) ترى في نفسها رمزياً، فكرة مسلحة في مواجهة فكرة عزلاء «غريبة» عن الواقع العربي وجاهلة به، لكنها في نهاية الحرب سلّمت سلاحها طواعية لغريمتها واختارت التماهي معها، استطراداً لروح التماهي التي انبنت عليها «كمجتمع مؤمن» بالنسبة لكل أفراده، حيث يتطلب الإخلاص دائماً «انصهار الفرد في المجموع حتى درجة التضحية بالحرية الفردية» كما كتب ذلك ذات يوم ساطع

الحصري[٢٠]. وتدعم ملاحظة ثمينة لعمر نظمي تصورنا هذا للتغير الذي أحدثته «صدمة الغريب» في لحظة ملاقاته، الاحتكاك به في الخارج، إذ يقول [التجربة الوطنية بذاتها واكتشاف القوانين المتحكمة في المجتمع هي التي دفعت عناصر كثيرة في حركة القوميين العرب، ومن مجمل التيار الوحدوي القومي، للتوجه إلى المادية التاريخية واستيعاب الماركسية. ليست الماركسية السابقة التي حاولت أن تبدو معادية للحركة القومية بل ماركسية يُعاد اكتشافها بشكل جديد][٢١]. وينسبُ نظمي إلى الثورة الكوبية الصاعدة آنئذٍ تحولاً مماثلاً من حركة قومية إلى شيوعية، ولكن من دون أن يجد في المثال الذي ساقه أدنى رابطة (بالرغم من أن مثال كاسترو وتالياً غيفارا كانا مثالين شديديّ الإغراء) بالإطار العمومي لانتقال حركة القوميين العرب من (الفكرة القومية) إلى «الفكرة الطبقية». لم تكتفِ الحركة إذن في خضمِّ هذه الحرب «بإلقاء سلاحها» والانتقال إلى «موقع خصمها» الشيوعي ثم التماهي معه، وإنما وجدت في عقيدته مفتاحاً سحرياً لحلول سياسية وفكرية طالما ظنت نفسها أنها امتلكتها لمجرد امتلاكها للوعي القومي. وكما لاحظنا في الصفحات السابقة فإن هذا الانتقال استغرق حوالى ست سنوات كاملة من النقاشات والمؤتمرات والمعارك الفكرية الداخلية قبل أن ينتهي إلى تشظّي «المجتمع المؤمن» نفسه إلى جماعات ماركسية أو متمركسة، ولكن بالطبع من دون نزع الطابع القومي عن أكبر هذه الجماعات ونعني الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، التي حافظت باستمرار على روحها القومية، مبتعدة لا عن مونتيسكيو[٢٢] وحده بل عن فيخته[٢٣] أيضاً نحو ماركس.

وبينما كانت «الماركسية التي يُعاد اكتشافها الآن» الجديدة والغريبة

بالنسبة للكادرات القيادية في حركة القوميين العرب، تثير حرباً داخلية شرسة وتتسبّب في نزاع قاتل، سوف يمزقها إرباً إرباً، وذلك بقيادة جناح محسن إبراهيم ـ نايف حواتمة، الذي دعا إلى الإسرع في حسم مسألة الانتقال نهائياً إلى معسكر التقدم واليسار والاشتراكية، وامتلاك «عقيدة مسلحة جديدة» هي الرؤية الصائبة بامتياز للعالم والمجتمع والتاريخ، كانت الماركسية نفسها حقيقة ممزقة مع احتدام الصراع السوفياتي ـ الصيني. كانت هناك في الواقع ماركسيّتان تتفرع عنهما «ماركسيات» أقل حجماً ونفوذاً ولكن أشدُّ جاذبية في أميركا اللاتينية، وفي العراق نفسه الذي وجدت فيه حركة القوميين العرب مصدراً لإعجابها ونفورها في الوقت عينه من الشيوعيين، فمن إعجابها «بجماهيريتهم» إلى مقاومة «لا وحدويتهم»، كانت الماركسية عرضة للانشطار، لحرب داخلية شرسة لا هوادة فيها وذلك من أجل تسريع انتقال الحزب الشيوعي العراقي إلى مكانته المطلوبة كحزب مرتبط بقضايا أمته العربية بصورة أكثر جذرية. كان الحزب يعاني في الواقع انقساماً بشأن الموقف من عبد الكريم قاسم ولم يكن موحداً حيال سياسته إجمالاً. وبعد ثلاثة أعوام فقط من انهيار الوحدة السورية ـ المصرية وأفول عصر العداء لعبد الناصر في العراق، كان الحزب الشيوعي العراقي يقف مشلولاً أمام انشقاق غير معلن في العام ١٩٦٤ عندما برز داخل المكتب السياسي تياران أحدهما «يميني» والآخر «يساري». لقد خاضت حركة القوميين العرب أشرس معاركها منذ الشيوعية في جغرافيا لم تمكنها طائفة من العوامل والظروف في امتلاك موقع قويّ فيها، نعني العراق، كانت هذه الجغرافيا حكراً على منافسيْها وغريميها البعث والشيوعي، وحين زجت بنفسها في الصراع إلى جانب جمال عبد الناصر ضد عبد الكريم قاسم لم

تكن في واقع الأمر لتملك الأدوات المباشرة لخوض الصراع، إلاّ في إطار اليسار القومي حيث يهيمن البعث هناك بقوة.

جاءت مجريات الصراع بما لم تتوقعه الحركة أبداً، فمن وَعْد النصر على الشيوعية وتعبئة وزج جماهير المؤمنين بالقومية العربية إلى اعتناق عقيدة الخصوم والتسليم بصحة فكرهم ومواقفهم ووعيهم للعالم والمجتمع والتاريخ، ولم تجد الحركة في هذا فسحة كافية من الوقت لرؤية بذور انشطار وتمزق «الحقيقة الماركسية» المطلقة، وتأهبها «لاكتشاف نفسها». وبالفعل تأهبت ماركسية العالم العربي آنئذٍ لاكتشاف نفسها تماماً كما فعلت حركة القوميين العرب بعد المنعطف التراجيدي لحلم الوحدة السورية ـ المصرية. وواضح أن خطوة كبرى كهذه ما كان لها أن تنجز إلا عبر تجارب محدودة سرعان ما واجهت الفشل والقمع والإقصاء من التاريخ الرسمي ومن الوعي بها وبأهميتها. وما دام الأمر متعلقاً هنا في المقام الأول بتجربة صراع حركة القوميين العرب ضد خط قاسم وسياسة الشيوعيين في العراق منذ العام ١٩٥٨ (ثورة تموز/يوليو) فإن اهتمامنا ينصبُّ على كون العراق مجرد مثال لا أكثر على الأثر الذي تركته تلك «الحرب العقائدية» غير المنظور بعد من هذا الجانب. انتقلت الحركة ـ كما قلنا في العام ١٩٦١ إلى «ماركسية يُعاد اكتشافها» بالنسبة لمجتمع المؤمنين، وفي هذا الوقت كان جمهور واسع من شيوعيي العراق يبادر إلى فحص «ماركسيته» ليتوّج هذا الفحص باكتشاف باهر في العام ١٩٦٤[٢٤] أي بعد ثلاث سنوات فقط، وذلك عندما أصدر عزيز الحاج[٢٥] من براغ بياناً بتوقيع «لفيف من الشيوعيين» يُندّد فيه بخط الحزب «اليميني». ولكن قبل ذلك من المهم ملاحظة أن الحزب الذي لم يكن موحداً حيال السياسة المتبعة، وبالتالي حيال الموقف من قاسم، كان يعاني

الانقسام غير المعلن على مستوى القيادة يوم «قررت القيادة بأكثريتها أن تربط مصيرها ومصير أتباعها بحظوظ عبد الكريم قاسم»[٢٦]. وهكذا برز تياران «لماركسيي العراق» منذ ذلك الوقت، وبدا أن التفاعل السرّي العنيف، الاحتكاك غير المرئي للمواقف داخل قيادة الحزب، سيؤدي خلال الفترة الممتدة من العام ١٩٥٩ حتى العام ١٩٦٤ (وهي الفترة نفسها التي شهدت ضراوة الصراع ثم التماهي والتوافق بين الحركة وخصمها الشيوعي) إلى بروز تيار ثوري في الحزب الشيوعي العراقي ينادي من بين ما ينادي به، بتغيير المواقف وتبديلها لا من قاسم ثم عارف الأول وإنما من القضية القومية وقضية فلسطين تحديداً. هذا التيار الذي قاده عزيز الحاج من براغ (تشيكوسلوفاكيا) حيث عمل هناك مندوباً للحزب في مجلة «قضايا السلم والاشتراكية ـ الوقت» طوّر في إطار صراعه ضد التنظيم الأصلي «المنظمة الأم» للحزب ـ اللجنة المركزية موضوعاته بشأن المسألة القومية. إنها أيضاً «ماركسية تعيد اكتشاف» لا نفسها هذه المرة وإنما اكتشاف الآخر الذي خرجت لملاقاته.

على نحوٍ ما كانت «الماركسية» تعيد اكتشاف نفسها كذلك في عراق الستينيات العاصف عبر الأطراف المتصارعة التي أطلقت بوجه بعضها البعض أشكالاً متعاقبة من العنف الشرس، وهي بكل تأكيد «ماركسية» يكتشفها القومي المتعصب بعد وقت قصير فقط من انتهاء المعركة، كما يكتشفها «الشيوعي» المهزوم، الخارج من ميدان المعركة مجرَّحاً، بوصفها عقيدة فعّالة، دينامية. ولكن لم يبرهن برغم ذلك أي من هذه الأطراف أن اكتشافه لها كان فعّالاً أو دينامياً.

هذا بإيجاز شديد الإطار التاريخي لفكرة مثقف الملّة عن (اليمين)

و(اليسار) في الإسلام كما تجلّت أمامه عبر صراعات وتناحرات مجتمع العقيدة المغلق. وفي قلب هذه الأحداث تمّ تطوير فكرة القراءة الثورية للتاريخ الإسلامي، ولكن مثلما كان الانتقال مزيفاً سواء بالنسبة للشيوعيين، نحو (الضفة القومية) ناقصاً ومشوّهاً وغير حقيقي، فإن انتقال القوميين إلى (الضفة الماركسية) كان كذلك شكلياً أكثر منه حقيقياً. وفي النتيجة النهائية كان لا بد للقراءة الثورية للتاريخ الإسلامي التي استمدت وعيها من ذلك الصراع المحتدم، أن تكون هي أيضاً قراءة شكلية وغير حقيقية.

الهوامش:

(١) له مؤلفات كثيرة في مجال التراث العربي الإسلامي.

(٢) منشورات النهج ـ المجلة النظرية للأحزاب الشيوعية العربية (دمشق ـ بيروت ٨٦) وثمة مغزىً ما لصدور الكتاب عن هذه الدار.

(٣) عام ١٢٠٤ وعندما دخلت جيوش الفرنجة القسطنطينية وهي عاصمة بيزنطة المسيحية وبالطبع باسم المسيح، جرى نهب كل شيء تقريباً، حتى ذهب الصُلبان والأيقونات. ولم يمنع لجوء واحتماء السكان المسيحيين في الكنائس، جيوش الفرنجة المسيحية من قتلهم والتنكيل بهم وحتى التمثيل بالجثث. وهذا مجرد مثال فقط مُهدى إلى صنّاع القراءة الثورية لتاريخ الإسلام.

(٤) انظر: **مجلة الحرية** (أعداد سنوات ٩٣ ـ وما بعدها) أعداد يصعب حصرها ولمقالات كثيرة. كذلك (مواقف) التي يشرف عليها الشاعر الكبير أدونيس. وقد وجه الأديب السوري عبد المعين الملّوحي في أكثر من مناسبة نقداً لاذعاً للعلوي ونظريته الملفقة. وفي إحدى هذه المناسبات أعلن الملوّحي عن مقاطعته لنصوص العلوي والتوقف عن قراءتها، وقد صرّح بذلك لكاتب السطور في محادثة خاصة جرت في دمشق العام ٩٥.

(٥) حذف المؤلف (العلوي) من نصّه حرف ال(ص). ليس هذا هو المهم، بل المهم إشارته التالية مباشرة.

(٦) وهذه الإشارة تقوم بدور الشيفرة، فالرسول كان تحت تأثير سلمان الفارسي. إن

جملة [جلسات ليلاً] تعني إحالة القارىء إلى مستوى من فهم الواقعة يقول بأن نبي الإسلام كان في الواقع خاضعاً لتأثير رجل غامض، باحث عن العدالة، وأنه سيقلب الدين إلى فكرة مضادة: العدالة، والجلسات التي تتم ليلاً تعطي قوة للإحالة غير متوقعة.

(٧) **الحرية**، العدد (١٥٦٨) ٤٩٣ آذار/مارس ١٩٩٣. إن اللازمة التي يرفقها رؤساء تحرير المجلات مع مقالات العلوي تقول ما يلي: [هناك استعمالات لغوية خاصة بالكاتب مشتقة من نظريته حول اللغة وهي ليست بالتالي أخطاء] مقصودة. انظر: تنويه الحرية في العدد المذكور.

(٨) انظر كتابنا الصادر عن رياض الريس للنشر بيروت ـ لندن. نيسان/ابريل ١٩٩٦ [**الشيطان والعرش: رحلة النبي سليمان إلى اليمن**] إذ ناقشنا هذه المسألة من منظور ميثولوجي.

(٩) إن كلمة تعهير لا تفي بالغرض هنا أبداً.

(١٠) انظر: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٦ ترجمة هاشم صالح.

(١١) قد أعود في مناسبة قادمة لمناقشة أطروحة العلوي بوصفها نموذجية عن الماركسية المبتذلة.

(١٢) انظر كتابات سيّد محمود القمني (مثلاً: **دولة الرسول** (دار سينا ـ ٩٣ القاهرة) حيث التجارة تدخل كعنصر حاسم في هذا التحويل.

(١٣) مؤسس عصبة العمل القومي، وكان له تأثير غير محدود في صوغ وبلورة أفكار الحركة، له كتاب جيد «**قضية العرب**» عويدات ٤٦.

(١٤) معن زيادة، **مناقشات ندوة [القومية العربية في الفكر والممارسة]** مركز دراسات الوحدة العربية. دار الطليعة: بيروت ١٩٨٠.

(١٥) نقلاً عن معن زيادة، المصدر نفسه.

(١٦) بغداد عام ١٩٥٩: كراسة من منشورات الحركة.

(١٧) صدرت في العام ١٩٥٩.

(١٨) كذلك.

(١٩) تعقيب د. عمر نظمي على **مداخلة معن زيادة**، المصدر نفسه، ونظمي سياسي قومي بارز في العراق.

(٢٠) ساطع الحصري، **محاضرات في نشوء الفكرة القومية**، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٥٥.

(٢١) نظمي: تعقيب على مداخلة، المصدر نفسه.

(٢٢) في الطور الأولى من نشأة الحركة رفضت فكرة مونتيسكيو عن ظاهرة الأمة (الفروقات الجغرافية).

(٢٣) بدلاً من ذلك اقتربت من فيخته الألماني الذي ربط الفكرة بالعلاقة مع الدين وهذا ما ساعد على وصفها بالفاشية في وقت ما.

(٢٤) بيان موقع باسم «لفيف من الشيوعيين العراقيين» وسيعرف بـ«جماعة اللفيف» للسخرية انظر: ٢٩ ـ هامش.

(٢٥) عضو المكتب السياسي ثم الأمين العام للجناح المنشق في الحزب، ثم مندوب العراق في اليونسكو ١٩٩٠.

(٢٦) انظر: هنا بطاطو: **العراق ـ الكتاب الثالث ـ الشيوعيون والبعثيون والضباط الأحرار**، ترجمة عفيف الرزاز ـ ط بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٢.

الفصل الخامس

الفرد والوثن

١

عقيدة العنف

وطـــن تـــشـــيـــدهُ الجمـــاجـــمُ والـــدمُ
تـــتـــهـــدم الـــدنـــيـــا ولا يـــتـــهـــدمُ(*)
محمد مهدي الجواهري

بينما كان عزيز الحاج (عضو المكتب السياسي في هذه الآونة) يستقطب تياراً حزبياً ناقماً على «خط الحزب اليميني» في مكانه في براغ (تشيكوسلوفاكيا السابقة) بعد عام واحد فقط من انقلاب شباط/فبراير ١٩٦٣، ويعيد في الأثناء «اكتشاف ماركسيته» وعلى وجه الدقة فحص عقيدة مجتمعه الصغير الذي تضعضعت جماهيريته وتلاشت هيبته السياسية أمام أولى ضربات الانقلاب العنيفة، لاحت ذكريات العنف، المنفلت، والممارس على نطاق واسع في العراق وكأنها لا تزال طرية بأكثر ممَّا تتطلبه ظروف استعادة الثقة، بيد أنها مع ذلك مثّلت حافزاً من بين حوافز عدَّة لتصعيد ردَّة فعل ملائمة، تأهب مهندسوها لتبدو أشدَّ أثراً، بحيث امتزجت في النهاية دعوات الانتقام السريع بالنداءات الملحاحة لانتهاج خط سياسي أكثر تصلباً.

وبالنسبة له، كما لكثير من الشيوعيين العراقيين فإن سقوط حكم قاسم والتنكيل الشرس الذي تعرض له الحزب، كان يعني انتصاراً

مفاجئاً ومباغتاً «للقوميين» بتلاوينهم البعثية والناصرية والحركية. وحين نشرت قيادة الحزب في آب/أغسطس ١٩٦٤ بيانها الشهير والمعروف بـ (بيان آب) والذي انتهجت من خلاله خطاً تصالحياً مع سلطة عارف، فإن أجواء النقمة والسخط اتخذت بُعداً انقسامياً مضمراً سوف يمزق الحركة الشيوعية العراقية تالياً، ويقسمها نهائياً بين (يمين) و(يسار).

قد يكون الحاج في هذا الوقت التقط بحسّ المثقف (لا السياسي وحسب) واحدة من أكثر نتائج الصراع العنيف بين «الفكرة الطبقية» و«الفكرة القومية». فالصراع الذي جرى فوق أرض العراق كما لم يجرِ فوق أرض عربية أخرى، كان مشحوناً على الدوام بتوترات اجتماعية وثقافية تعمل وبانتظام على جعله مأسوياً، لكن النتيجة الأهم والتي سيسفر عنها العنف في العراق بعد زهاء أربع سنوات ١٩٦٣ - ١٩٦٧، هي أن الصراع بين الشيوعيين والبعثيين (وعبرهم القوميين الآخرين بالطبع) مزّق بنية «المجتمعات العقائدية» المتحاربة من دون تمييز بين المنتصر والمهزوم. كان العنف في الواقع الطرف الوحيد الرابح، أما الآخرون فإنهم راحوا - حتى المنتصرون منهم - يواجهون رجّات الزلزال الناجم عن الاحتكاك العنيف مع (الغريب) داخل أحزابهم. هذه الخلخلة لم تكن سوى «ارتعاشة الفكر» وقد دبّت في أوصال الجهاز الحزبي القيادي على الطرف الآخر: المنتصر، التحالف البعثي - الناصري - الحركي، من قبل أن يعلن عزيز الحاج «فحص ماركسيته» ويرصف أرضية انقسامه القادم، إذ سمعت ابتداءً من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٣ أي بعد أشهر قليلة من انقلاب شباط/فبراير ومقتل قاسم وسحق الشيوعيين، نغمة جديدة وبلسان علي صالح السعدي[1] الأمين القطري لحزب البعث في العراق، والذي جمع بين يديه صلاحيات

واسعة مدنية وعسكرية، مفادها أنه «انتقل إلى الماركسية». وتلك كانت نغمة جديدة مفاجئة وغريبة بالفعل على مسامع حتى المنتصرين أنفسهم. ومنذ الآن «صار السعدي يصفُ خصومه داخل البعث بـ«اليمينيِّين» ـ وهي صفة لصقت بهم إلى الأبد، وفي الوقت نفسه وبشكل مفاجىء تماماً أعلن نفسه ماركسياً»[٢]. أكثر من ذلك تبرأ علناً من دم الشيوعيين، ولكن ميشيل عفلق فيلسوف البعث، بادر في الحال وهو يرى إلى سلوك الحزب في العراق، ومن غير شك بدون رضىً أو قبول بأحداث شباط التراجيدية، وفي محاولة لإنقاذ الحزب من التمزق، إلى التنديد بتسلل «الشيوعيين» إلى القيادة البعثية حسب تعبيره. وهذا اتهام لم يكن له سوى أساس واهٍ، إذا ما قبلنا رواية حنا بطاطو[٣] الموثوقة والدقيقة عن وجود بعض القياديين من أصول تعود إلى الحزب الشيوعي العراقي (اثنان على الأقل) قد تكون ظروف الحياة السياسية في العراق قادتهم ذات يوم في مطلع شبابهم إلى تجربة العلاقة بالحزب الشيوعي، ولكنهم سرعان ما غادروا نهائياً وانخرطوا عن قناعة وإيمان بالبعث. والمهم في هذه الوقائع أنها تكشف عن نمط التخلخل في بُنى الأطراف المتورطة في ذلك المستوى المأسوي من صراع الأفكار والإرادات المحلية الطموحة، إذ مهما يكن من أمر فإن انتقال رجل بمكانة علي صالح السعدي، وقتئذٍ وبقطع النظر عن أي دوافع شخصية أو تكتيكية، إلى «الماركسية» بما هي إيديولوجيا الغريب والعدو، مسألة تتعدى حدود كونها أمراً يخصّ السعدي وحده، ومن المحتمل إذا ما تمّ ربط هذا الانتقال بما سيحدث داخل البعث نفسه من صراعات وانشقاقات صغيرة وعديمة الأثر مع ذلك، أن يجد الباحث دلالات ذات مغزى عميق للنتائج التي أسفر عنها العنف.

لقد مكَّن العنف الممارس بوحشية بين الأطراف الثلاثة: الشيوعي، البعثي، الناصري (والحركي أيضاً) كل طرفٍ على حدّة من رؤية لا الخسائر السياسية أو الأرباح والامتيازات التي امتلكها بفضله، وإنما كذلك «فحص عقيدته» حتى وإن كان ذلك على مستوى الأفراد. بل إن من المهم رؤية هذه الرغبة في التحوّل عند الأفراد في خضمّ هذا النمط من الصراعات، أي اكتشاف الفرد لـ«عقيدته» الحقيقية بعد العنف.

على الطرف الآخر كان الفرع العراقي من حركة القوميين العرب، والتي اجتذبها إلى الشراكة مع البعث ضغط الضباط الناصريين بحسب رواية هاني الهندي[٤] وهو أمر مكَّنها بلا شك من أن تجد لنفسها مكاناً في الخريطة السياسية العراقية يُبعدها عن ذكريات عزلتها المريرة، يتأهب لملاقاة نزعة التحوّل نحو «الاشتراكية العلمية» الآخذة حينئذٍ بتلابيب القيادة في بيروت منذ إخفاق وحدة ٦١ بين مصر وسوريا. وعلى الرغم من أن الفرع واجه حتى العام ١٩٦٥ تصفيات منظمة لإبعاده عن المواقع الحكومية، وعاش أوقاتاً حرجة، فإنه سيمضي قدماً في خوض النقاش حول (النظرية الثورية) التي سُميت على استحياء بـ«الاشتراكية العلمية» لا لأن هذا هو اسمها الرديف، وإنما لتمويه الانتقال أو على الأقل إبطاء سرعته، فالماركسية قد تبدو كلمة جارحة في هذا الوقت بالنسبة «للمجتمع المؤمن».

في الأثناء كان الشيوعيون العراقيون يقدّمون دلائل قوية على «تحول» مماثل ولكن باتجاه فهم أعمق وأقل انفعالية «للفكرة القومية»[٥] وبلغ ذلك ذروته في حزيران ثم آب/أغسطس ١٩٦٤، حيث نلاحظ أن [الثورة المصرية انتقلت إلى مرحلة جديدة (....)

هي مرحلة التحولات الاجتماعية][6]. وفي تعميم داخلي سيصدر عام ٦٧ بعنوان «محاولة لتقييم سياسة الحزب الشيوعي العراقي في فترة تموز ٥٨ ـ نيسان ٦٠» ستقول قيادة الشيوعيين ما نصُّه: [اتخذنا نحن الشيوعيين في الماضي مواقف انعزالية تجاه حاملي شعار الوحدة العربية. وكانت المعادلة التي طرحناها بعد ثورة تموز خاطئة. كان علينا ألاّ نرفع أصواتنا بدعوة متناقضة مع الدعوة إلى الوحدة][7]. إن شطراً مهماً من الصراع الدامي الذي طُبعَ في ذاكرة العراقيين منذ تلك الأيام الباردة من شباط ٦٣، كان يرتكز في الأصل على «المعادلة الخاطئة» التي طرحها الحزب الشيوعي وطرفيها الأساسيين معاداة الوحدة العربية والدفاع عن حكم الزعيم الأوحد، وبرغم ذلك سيبرهن البعثيون أنهم لم يتعلّموا الدرس القديم من الشيوعيين أبداً وذلك حين أقدموا في تموز العام ٦٨ على تأسيس نظام الحزب الواحد (القائد) على أنقاض الماضي الذي مقتوه: ماضي العراق المحكوم بواسطة الزعيم الأوحد. ويكفي بغية فهم نوع التراجيديا السياسية العراقية أن نذكر رقماً موثوقاً به نقله حنا بطاطو عن دبلوماسي أجنبي ومصدر شيوعي، لعدد الذين سقطوا ضحايا العنف بين ٨ و١٠ شباط/فبراير من ذلك العام: كان هناك زهاء خمسة آلاف قتيل معظمهم من الحزب الشيوعي، وزهاء ٨٠ بعثياً وما يزيد على مئة جندي خلال يومين فقط من قتال الشوارع.

إنه الحقيقة الممتدة من تموز ٥٨ حتى ٦٣ الغنية بالأحداث والوقائع وبعضها فصول شرسة ودامية لصراعات عقائدية غالباً ما يتم مراجعتها بالنقد، تكشف بجلاء عن مأزق الجماعة السياسية المعاصرة في علاقتها بالفرد. إذ ما دامت قد حوَّلت نفسها إلى «جماعة مضحِّين» لا يملكون حياة خاصة، ونشدت «عهداً بطولياً

جديداً» كما هو الحال مع تصوُّر ميشيل عفلق للبعث، أو «مجتمعاً بلا طبقات» كما تخيل خصمه الشيوعي، فإن استراتيجية التضحية بالفرد في سبيل هذا الهدف المقدس سوف تُطبَّق من دون أدنى احتراس. في الواقع انتهى «التحوّل» المزعوم[٨] عند كل طرف من أطراف النزاع التراجيدي إلى مآله الحتميّ: تمزق «المجتمع العقائدي الصغير» وانقطاع سيرورة انتقاله إلى الحيز الحقيقي لتفهم «عقيدة الآخر»، الذي سيظل غريباً إلى الأبد. لقد ظلت محاولات الأفراد اليائسة لحمل «مجتمعاتهم» على الاقتراب غير العنفي من عقائد الجماعات المنافسة واستيعابها أو حتى التسليم بجوهرها، مجرد محاولات طائشة وعابرة لا تُذكر إلاّ كبرهان على مروق الفرد. فلا صالح علي السعدي حوَّل البعث إلى حزب ماركسي، ولا الحزب الشيوعي طوَّر اعترافه بخطأ موقفه من حلم الوحدة العربية، باتجاه بلورة نفسه كحزب عروبي، ومن دون أن يجد في «العروبة» انتقاصاً من ماركسيَّته، ولا الحركيين نجحوا في إنتاج قراءة ماركسية تخصّ تجربتهم. على العكس من ذلك فإن الأطراف الصانعة للعنف كانت هي ضحيته باستمرار. ماذا نستخلص من وقائع الحرب المستعرة (حينذاك) بين مجتمعات المؤمنين؟

في معظم الحالات الثورية للجماعة السياسية العربية المعاصرة كانت هناك حقيقة صَلْدة فحواها المؤكد أن الجماعة السياسية العربية بخلاف كل جماعة أخرى، امتلكت في وقت ما من الأوقات، وخصوصاً في ظروف العمل السريّ، نظاماً تضحوياً جائراً عديم الرحمة، انقلب في لحظة ما، كذلك، من التاريخ القريب المشحون بالتوترات على ممتلكه، وبحيث أضحت هذه الجماعة لا ممتلكة للنظام بمقدار ما كان يمتلكها. غدت فعلياً هي ذاتها نظاماً تضحوياً معبَّراً عنه بواسطة أداة (شكل) تنظيمي وباستمرار. وكما يحدث

في مثل هذه الحالات ستجد كل «جماعة مؤمنة» أنها تستطيع بفضل ذلك أن تنتج أفضل صيغة ممكنة لتجسيد نفسها كمصدر للهيمنة. كان النظام التضحوي حينئذٍ يعني بلا مراء أن هيمنة الجماعة على الفرد، ذات طابع تراتبي صارم وغير منقطع يتبع فيه الأدنى الأعلى منه مباشرة، ويجد فيه مصدراً للجواب، وفي إطار هذه العلاقة يطيع الفرد فرداً آخر، يصغي إلى أوامره ونواهيه المستمدة من الطقوسية الجماعية. إن «الماركسية السائدة» التي نقدها الياس مرقص[٩] نقداً لاذعاً وبكفاءة نادرة ألّبت عليه رفاقه القدامى في الحزب الشيوعي السوري، بدت وفي أوقات كثيرة وكأنها مصمَّمة خصيصاً لمواجهة قومية طفولية المشاعر كانت تشق طريقها في عالم القراءة السائدة لها، الشبيه بالعاميّ، السطحي، والذي حوّلها بمرور الوقت إلى دين، على أنها تعني ربط مسألة تحقق المجتمع المدني بمسألة توليده للشمولية، وفُهمت الطبقة العاملة على أنها طبقة شمولية، وأخذت هذه في مجال آخر على أنها تعني من بين ما تعنيه أن السلطة مجال خاص وجزئي ولا تعني العام. بذا انفصلت ـ عبر هذا النمط من القراءة للماركسية ـ سلطة الحزب كلياً عن مجال عملها «مجتمع الحزب» وتالياً عن المجتمع. ابتعدت عنه وأظهرت نفسها كأداة سيطرة وهيمنة لا أكثر. إن حقل الهيمنة وبعيداً عن الماركسية وأنصارها، يمثل بالنسبة لسائر «مجتمعات العقيدة» مصدر إشكالية ولُبسٍ لا حدود لهما. ينجم هذا في تقديري وقبل كل شيء، عن ثقافة تضحية مستمرة ومتوارثة تضرب بجذورها عميقاً في التربة الفكرية والروحية للفرد العربي. إنها الثقافة التي تتيح للهيمنة، لكل شكل من أشكال الهيمنة، الفكرية والروحية والسياسية، أن يشقّ طريقه من دون عوائق، وبحيث يُتاح لكل جماعة سياسية مغامرة بفضل خطاب

إيديولوجي وقدرة إقناع عالية بواسطة دعاة وخطباء متحمسين ومتفانين أن تبادل الإيمان بالهيمنة، فكلما آمن الفرد بالحزب وعقيدته أصبحت الهيمنة عليه وعلى مجال نشاطه الإنساني، مصادرة حتى حياته الخاصة، أمراً ميسوراً وممكناً. وربما تكون هذه المصادرة ضرورية إلى أقصى حد لتحقيق دمج الفرد في كيانية ذات طابع إفنائي. وفي هذه الحالة فإن سلطة الحزب ستتلاشى عن مجال عملها الجزئي والخاص لتغدو بفضل ذلك شيئاً مطلقاً يتحرك بحرية في المجال العام: داخل مجتمع الحزب أولاً ثم تالياً داخل المجتمع الحقيقي حين تقع الدولة تحت سيطرة الحزب العقائدي. وتفسّر لنا الكيفية التي تحولت فيها «ماركسية» الأحزاب الماركسية والشيوعية إلى نمط من الهيمنة لا سابق له، بدلاً من أن تكون دافعاً للفرد نحو «تحقيق ذاته» بامتلاك حرية أكبر في العمل والتفكير، كيفية أخرى لا تزال غائبة عن حيز الرؤية السياسية والفكرية في العالم العربي، أعني تحوُّل الجماعة إلى أسير (أعزل) من الناحية الرمزية في مواجهة نظامها التضحوي المسلح. إنها ضحيته بالقدر نفسه الذي تكون فيه أداته، وبالقدر ذاته الذي تتمكن فيه من أن تكون هي نفسها نظاماً تضحوياً. وبكلام ثانٍ، تعيد إنتاج القدرية نفسها تماماً، المماثلة كلياً لقدرية سكّان مدينة ألف ليلة وليلة، التي ابتكرت طقوس تضحية جماعية جائرة، ثم سرعان ما اكتشفت أنها لا تضحي جزئياً بالفرد، بل كلياً بالجماعة، أي بنفيها في نهاية المطاف، وأنها لم تعد أسيرة هذه الطقوس ونظامها الصارم الذي يلزم الفرد بدفن نفسه حيّاً مع الميت، بل كذلك غدت هي أيضاً، أي المدينة بأسرها، كناية عن نظام يُعبِّر عن نفسه وجودياً على هيئة جماعة بشرية نذرت ذاتها للموت لا أكثر. ولذا، ومن دون نظامها هذا تفقد المدينة كما يفقد الحزب كلياً أي امتياز طقوسي يفصلها

(يفصله) عن مدينة أخرى، حزب آخر، عن الشبيه بعبارة ثانية. هكذا هو «المجتمع العقائدي» الذي ألزم نفسه بنظام ثقافي للتضحية لا يتيح للعنف الممارس حتى مجرد التمييز بين الضحايا. إنه نظام شديد الصرامة مُصمَّم لمنازلة العنف (الشرّ الأسطوري) حتى وإن تطلب الأمر معالجة دبلوماسية تحبط نشاط العنف، وعلى الضد من ذلك ألزم الفرد بكل مواجهة ممكنة ومحتملة ومن دون حساب. والحال هذه فإن كل عنف إذْ يتطلب وسيطاً بشرياً، فإنه يتطلب في المقابل تصعيداً للهيمنة، التي ترى أن مجال عملها يتحقّق كلياً عبر لقاء العنف ومنازلته. إن العنف ـ ويا للمفارقة ـ يستمد قوته من كل تثقيف بالتضحية والموت في الطرف الآخر، بينما تستمد الهيمنة قوتها من وجود العنف ونشاطه، وهما برغم ضراوة نزالهما لشدَّ ما يبدوان حليفين حقيقيين يقدم كل منهما للآخر ما يلزمه ليظل قوياً وحيّاً ونشيطاً. ولعل الأحزاب التي يعيش أعضاؤها هاجس الشرّ القادم، الأسطوري والمعادي دوماً، هي الأحزاب التي تعيش تماسكاً داخلياً مدهشاً، لأنها عملياً بإبقائها لصورة العنف شاخصة باستمرار أمام مريديها وأنصارها، إنما تُبقي درجة تماسك وحدتها الداخلية بأعلى شكل وصورة ممكنة. وقد تكون حالة الأحزاب الشيوعية مثالية من هذه الناحية، فالمرء يحار أحياناً في تفسير سرّ التماسك الداخلي حتى مع تقطُّع السبل ببرنامج الحزب السياسي. إن القدرية المحتومة للقاء العنف ومواجهته رمزياً وواقعياً، وفي كل حين، والتي يحرص الحزب على تصعيدها رومانسياً، هي التي تزوّد الحزب بما يلزمه من استقرار، ولكنه مع ذلك استقرار كاذب وهشّ كما بيّنت الأحداث.

يتعلق الأمر هنا فقط بمسألة الإقرار الفعلي بحرمة دم الفرد بما أنها قابلة للانتهاك.

إن شطراً مهماً من الحقيقة المتعلقة «بنشوة» الحزب الشيوعي العراقي الكبرى، كونه «حزب الشهداء» يحيلنا إلى الراسب الثقافي المتوارث عن تقاليد التضحية المقدسة في المجتمع العراقي، وهذا التعبير الذي أطلقه على الحزب ذات يوم قائد مُنتشٍ بعظمة الحزب وقدرته على الصمود أمام العنف المحرَّك دوماً صوب عقيدته، قد يكشف على نحوٍ ما عن «الميثولوجيا السياسية» التي كانت تولّد داخل الحزب وباستمرار شعوراً دفيناً بكونه ضحية. ومن غير شك فإن تعبير «حزب الشهداء» يعني أن الحزب جماعة خاصة بأفراد تحرَّروا من حياتهم، أعتقوا أنفسهم من ربقة الحياة، عبوديتها، وقاموا بإيمان مطلق بنبذ جسديتهم الفردية.

هو ذا حزبهم الخاص بهم، عائلتهم المقدّسة، «مجتمعهم» المغلق والعقائدي الذي ينشدون عبره خلودهم في وجدان البشر، ينقلهم من حالتهم أو طورهم البشريّ إلى حالة أو طور المقدس، وبفضل هذه المشاعر فإن الفرد لن يشعر أبداً أن حياته الخاصة تُصادر أو أن حرمة دم تنتهك، وربما على العكس من ذلك سيشعر «بنشوة» موازية لنشوة الجماعة بموته ما دام الموت يحرِّره من عبودية وجوده. إنه إسماعيل[١٠] الذي يعرضه الأب تقدمةً للإله، يُصعَّدُ محرقة فوق أعلى الجبل في إطار الامتحان الإلهي لحامل الرسالة، وهو يتقدّم منتشياً بطاعته المطلقة، القدرية والمحتومة، نحو انتخابه كأضحية. لقد جرى انتخابه عبر الذبح ليكون قديساً، فلماذا لا يتقدم واثق الخطى، مؤمناً باستغراق وجداني تام، للاقتراع على دمه؟ وماذا يخسر غير جسده؟ «حيوانه» الدنس المنبوذ، ويتخلص منه، يطرده وينفصل عنه؟ ليس ثمة امتياز يفوق امتياز كونه أضحية، وهذه بالضبط هي مشاعر حزبه (جماعته) كونها تملك عبر موته هو امتيازها الوحيد الذي يُمكنها من أن تفرز نفسها عن

سائر الجماعات الأخرى بوصفها جماعة استضحائية، ولذلك تنتاب المضحّي مشاعر حقيقية عن انتقاله من البشريّ إلى القدسيّ عبر الذبح. وقد تكون ـ في حالة الحزب الشيوعي العراقي ـ الثقافة الاستضحائية الشيعيَّة لعبت دوراً من نوع ما في تغذية هيجان الاستضحاء الذي كان سمة ملازمة من سمات الحزب، أظهرته مراتٍ ومرات في صورة الحزب الذي يتأهب على الدوام لتقديم الضحايا من دون تردُّد، ولِمَ لا وهو «حزب الشهداء»؟ أي الحزب الذي ينتج ومن دون توقف تقريباً القرابين البشرية حفاظاً على موقعه في عالم الجماعات العقائدية المضحية؟ إن افتراضنا عن دورٍ ما للثقافة الشيعية في تصعيد وتأجيج مشاعر التضحية هذه ينطلق في الواقع من جملة من الاعتبارات الواقعية في أساسها التركيبة البشرية (التنظيمية) للحزب، والتي ضمَّت في مختلف المراحل والظروف غالبية شيعية إلى الحدّ الذي بات معه من الممكن بالنسبة لكل مؤرخ حصيف أن يعتبر ومن دون أدنى حرج أن حزب الشيعة الحقيقي كان بامتياز هو الحزب الشيوعي العراقي. أكثر من ذلك أن هذه الأغلبية كانت تفرض على امتداد سنوات وسنوات قيادتها في أعلى الهرم الحزبي. وكمثال على ذلك فإن أعضاء اللجنة المركزية للحزب عام ١٩٦٥ ضمت ٤ من العرب الشيعة مقابل ٤ من العرب السنَّة، ولكن في أعوام ٦٠ ـ ٦٧ كانت اللجنة المركزية تضم ١٦ من الشيعة مقابل ٣ فقط من السنَّة، في حين كان حزب البعث العربي الاشتراكي يضم في سنوات ٦١ ـ ٦٣ ما مجموعه ٢٨ من الشيعة مقابل ٢٠ من العرب السُنَّة[١١].

والأغلبية الشيعيَّة في الحزب سواء في القاعدة، أسفل الهرم، أم في قمته، تعكس وجاهة الخطاب الإيديولوجي، الذي سيجد صداه وسط الأغلبية المحرومة في المجتمع من الفئات الوسطى والفلاحية

والعمالية والدنيا إجمالاً. ومن المحتمل أن خطاب الاستضحاء الإيديولوجي الذي وجّهه الحزب إلى هذه الفئات قد وجد صداه جنباً إلى جنب خطاب النضال الطبقي، بحيث لاح الموت في سبيل الطبقة العاملة رجع صدى للموت في سبيل الحسين[١٢]. وكما لاحظنا في حالة حركة القوميين العرب فإن دخول فئات طبقية دنيا، عمالية مدينية ومن أصول فلاحية وأبناء مخيَّمات بسطاء، قد أضفى ما زُعِمَ أنه طابع إسلامي على الحركة (بشهادة أسامة الهندي) فإن وجود أكثرية شيعية وكردية فيلية (إيرانية الأصول) سواء في القاعدة أم في القمة، يمكن أن يكون أحد أهم محرّكات النظام التضحوي في الحزب، ففي الذاكرة الجماعية لهذه الفئات وهي عموماً من أعمار متقاربة وشبابية متحمّسة (١٨ عاماً ـ سنّ المرشح للحزب) يشخص الحسين كبطل أسطوري، كان على رأس جماعة صغيرة من المؤمنين والأتباع حين تصدى للدولة الأموية الغاشمة، وقد وهب دمه من دون أدنى خوف أو تردُّد. سيظهر الحسين في لاوعي الجماعة لا كرمزٍ للتضحية وحسب كما هو الحال بالنسبة للمؤمن العادي، وإنما كرمزٍ معاصر يتعين دمج صورته ببطل آخر، وهذه المرة لن يكون البطل المعاصر أكثر من تجسيد للطبقة العاملة. إنها «حُسْنيه» الذي يستفرده الأعداء الطبقيون من كل حدب وصوب ويحاصرونه، هم يملكون المال والقوة وهو لا يملك سوى إيمانه بعدالة قضيته. وعلى هذا المنوال سيلوح طيف الشهيد القديم، غريب كربلاء الذي مات في سبيل عقيدته، الحسين بن علي في صورة طبقة عاملة، غريبة في عالم رأس المال، مضطهدة ومحاصرة بالأعداء ولكنها مع ذلك مستعدة تماماً للموت في سبيل عقيدتها. وإذ يعثر الفرد على صورته المناسبة والملائمة تارةً في إسماعيل، وتارةً في الحسين، فإنه لن يجد أمامه

أي عائق للاستضحاء، بل على الضد من ذلك يكسب مثالاً قوياً يساعده على تحرير نفسه من عبودية وجوده.

إن هذه الفكرة بالذات، بلورها شاعر شعبي شهير في العراق، في قصيدة سرعان ما ذاعت في كل أرجاء البلاد تقريباً إبّان السبعينيات، وعنوانها: «الحسين»[١٣]. ويبدو أنها صادفت هوىً خاصاً عند أعضاء الحزب الشيوعي العراقي الذين راحوا يتناقلونها بواسطة النسخ باليد من بيت إلى بيت، ومن بلدة إلى أخرى. وذلك بفضل دمجها البنّاء بين صورة الشهيد القديم، التاريخي، وبين صورة الشهيد المعاصر، المحوَّل إلى الطبقة العاملة رمزياً.

بلا أدنى شك عثر الشيوعي على نفسه أخيراً في صورة «حسين» ثوري ومعاصر، وهذا كاف لمد الاستضحاء على بساط مريح من العمل المتقن، والمنظم لا بالنسبة للجماعة، وإنما أيضاً بالنسبة للفرد، هذا الذي يُحبذُ مقاربة ترفع من موقعه البشري درجة أعلى نحو القداسة. وبالنسبة لرجل شيعي بسيط ومن فئات فلاحية أو كادحة، ومهما كانت درجة تثقيفه بماركس ولينين، فإن ذاكرته تحتفظ بصورة خاصة للحسين، ولكنها ذاكرة معالجة الآن عقائدياً بحيث تتقبل ضرباً من ضروب الدمج بين الصور، يحلُّ فيها تلقائياً مثال الحسين محل الطبقة العاملة والعكس صحيح. قد تكون واحدة من صور التأويل الماركسي للتراث العربي الإسلامي في الوسط الشيوعي مستمدة من واقع الدمج الإيديولوجي بين الصور الميثولوجية لشخصيات الإسلام وشخصيات الثورة المعاصرة. إنه دمج للماضي بالحاضر وجسر الهوة بينهما أملاً في محو الفارق الذي يفصل بينهما على نحو تعسفي ويمنع إمكانية مقاربتهما مقاربة روحية. لسوف يظهر الماضي في هذا المخيال الثوري،

الراديكالي في صورة أعزل يقترب من فضاء المسافة معه مسلح جديد ومعاصر مشحون بالحلم. هذا الفهم ينجز على مستوى الذاكرة والممارسة، مقاربة مثالية لا تتيحها عقيدة أخرى مثل «ماركسية» المجتمعات العقائدية الاستضحائية، فبموجبها يمكن تخيّل الماضي في صورة أعزل والحاضر في صورة مسلح، وهذه المقاربة تتم هندستها بدقة إيديولوجية ممتازة بحيث تؤدي الغرض المطلوب: إعطاء الماضي الجالس إلى جوار الحاضر، السلاح، تسليمه له بشكل بسيط وعفويّ لمحو الفارق بينهما، ولكن رمزياً إعادة تسليحه. وهذه بالضبط هي الفحوى النهائية لمركسة التاريخ الإسلامي، بما هي عملية مقصودة لإعادة تسليح الماضي. من شبه المؤكد أن الماضي التضحوي في ذاكرة الفرد الشيعي (الشيوعي) كما لفردٍ عربي من مذهب آخر وعقيدة أخرى، ينطوي على اعتقاد قويٍّ يقول بأن الشهادة حدثت ـ بالنسبة للشهيد ـ في ظروف غير متكافئة، وهي كذلك وإلاّ لما حدثت. ثمة فرد أعزل كان ذات يوم في مواجهة عنف مسلح في هيئة فرد آخر لم يفكر في إمكانية المصالحة والتوافق وإلقاء السلاح، أي لم يتقبّل فكرة التماهي مع خصمه. مهمة الحاضر والحال هذه ما دام يسعى إلى إنجاز التماهي والتماثل الكلّي مع الماضي، الاندماج فيه من خلال اختراق الزمن بوصفه محض حاجز شفاف قابل تجريدياً لاختراقات الإيديولوجيا، ستكون وعلى وجه الضبط والدقة تزويده بما كان يلزمه للانتصار: أي تقديم السلاح له لكي يظهر كماضٍ بطولي لا كماضٍ مهزوم، واستطراداً لكي ينبثق الفرد في قلبه كفردٍ منتصرٍ لا كفردٍ مهزوم. إن أفضل ما يمكن إنجازه على هذا المستوى الخيالي بالنسبة للفرد العربي من أجل تمكين شبيهه، أناه الأخرى البعيدة والموغلة في القدم وتحويلها تحويلاً راديكالياً من فرد أعزل هُزم لأنه من غير

سلاح إلى فردٍ بطولي ليس أكثر بطبيعة الحال من الوصول إليه عبر المخيال الثوري، التماهي معه وتسليمه من ثمَّ السلاح الذي سيضمن انتصاره. ولكن ما دام الماضي مرتَّب النتائج ومحسوماً من الناحية الإجرائية ويصعب بالتالي تبديل وقائعه، فإن قراءته قراءة ثورية ستغدو هي السبيل الأمثل. وعلى هذا الدرب الشائك سارت كل المحاولات «الماركسية» لقراءة التاريخ العربي الإسلامي قراءة ثورية، حلَّت فيها صورة موازية للحسين هي صورة غيفارا، وحلَّ فيها علي بن أبي طالب محل (اليسار) بينما ذهب معاوية خائباً نحو (اليمين) كما تقول ذلك بصراحة قراءة أحمد عباس صالح المصري لثورة ١٩٠٥ المغدورة في روسيا القيصرية، وثورة القرامطة مكان ثورة الرقباء في بغداد ١٩٦٣ (٣ ـ ٥ تموز/يوليو) المجهضة. إنه ببساطة تعديل راديكالي متعسف لمسار التاريخ.

تضع التركيبة البشرية (التنظيمية) لحزب البعث (العراقي) والتي درسها حنا بطاطو بعناية وصبر من منظور سياسي صافٍ، مسألة استيلاء البعث على السلطة مرتين في غضون بضع سنوات: شباط/فبراير ١٩٦٣ مرةً، وفي تموز/يوليو ١٩٦٨ مرةً ثانية، في إطار مختلف كلية عن إطار الظروف والاعتبارات السياسية المباشرة ودوافعها وحساباتها الإقليمية والدولية، وهذه طالما غلّبها الفكر السياسي العربي المعاصر على ما عداها من بواعث واعتبارات. ثمة تساؤل طُرح بصيغٍ عدَّة في أوساط خصوم البعث من الشيوعيين عن سرِّ «انقلابيته» و«نشدانه لعهد جديد من البطولة»[١٤] والتي مكنته من إنجاز النقطة المركزية في برنامجه، نعني إسقاط قاسم ثم عارف الثاني، وبالطبع كان الجواب على التساؤل يأتي مشحوناً بالإيحاء القائل أن العوامل الخارجية لا الداخلية وحدها هي التي سمحت للبعث بتحقيق برنامجه على هذا الصعيد. وباستمرار عنى

مثل هذا الجواب أن لا محرّكات داخلية وخاصة بثقافة الحزب الداخلية وتكوينه العقائدي والروحي وثقافة أفراده الروحية كذلك، في تحقيق الهدف المنشود، وبالتالي فإن العوامل الإقليمية والدولية لعبت دوراً حاسماً. في ما يتعلق بالشيوعيين يمكن للمرء أن يعترف بالفعل بهذه العوامل مجتمعة، وبوجه العموم فإن الحزب الشيوعي يصرّح بوجودها كعائق حجب عنه إمكانية القفز إلى السلطة حتى وهي على بعد خطوات منه. لقد شُلَّت إرادته مرات ومرات، بالرغم من التوافر النسبي لظروف الاستيلاء على السلطة. ولكن مع ذلك ثمة كوابح داخلية لم تؤخذ على محمل الجد، لعبت دوراً خفياً في تكريس هذه الإعاقة وتحويلها قانوناً مطلقاً. ولذا سوف نناقش المسألة في جانبيها عند البعث والشيوعي. إن أكثر الضباط البعثيين الذين انقضّوا على السلطة في شباط/فبراير (وبلا استثناء تقريباً كانوا من العرب السنّة، وكان أكثريتهم ـ بالولادة أو الأصل ـ من بلدات ريفية في دجلة الأعلى أو الفرات الأعلى، بينما كان معظم القادة المدنيين شيعيّي الأصل. وهكذا فإن ثلاثة فقط من أصل ثمانية أعضاء للقيادة القطرية للبعث، كانوا عرباً سنّة وكان أربعة منهم عرباً شيعة وواحد من أصل كردي شيعي فيلي)(١٥). لا تدعم ملاحظة بطاطو هذه أي اتجاه لإعطاء العنصر الطائفي وزناً من أي نوع كان في تحليل الصراعات الداخلية. وقد يكون هذا صحيحاً إلى حدٍّ ما، ولكنها مع ذلك تثير مسألة تركيبة البعث من زاوية مختلفة. في الواقع لم يلاحظ بطاطو وهو المؤرخ المعاصر الحصيف والجاد أن لهذه التركيبة دوراً يمكن نسبه بسهولة إلى جملة من الدوافع والمحركات الحقيقية لنزعة البعث الانقلابية في العراق. وإذا ما وضعت مسألة الاختلاف البيِّن في تركيبة الحزبين، الشيوعي والبعث، في سياقها الصحيح لثقافة الاستضحاء فإنها قد

تكشف عن هذا الدور الغامض وغير المرئي بعد. إن الشيوعي العراقي (الشيعيّ ومن الفئات الفقيرة) الذي جاء كبح الخارج لأشواقه نحو السلطة والاستيلاء عليها متوافقاً تماماً مع روحيته الاستضحائية الدفينة، والمكرّسة تالياً داخل الحزب، ولينسب نفسه إلى موقع المعارض للسلطة أي موقع الضحية. وهو يرى في ضوء ذلك إليها على أنها غاشمة ودنسة ويتفادى ما أمكن الاقتراب من مجال عملها. وفي الفقه الشيعي حتى في أدنى درجاته العاميّة والشعبية، ثمة إلحاح على دنس السلطة، القطع معها ومنع الاقتراب منها، وحتى وقت قريب من تموز ٦٨ كانت الحوزة العلمية في النجف مركز الشيعة الروحي، تحثّ أتباعها على تعليم أولادهم في مدارس غير حكومية أنشأها أثرياء شيعة(١٦). بل صدرت إشارات عن علماء دين شيعة في مراحل مختلفة من تاريخ العراق بتحريم العمل في الدولة، وُعدّت الرواتب والأجور المسلمة منها حراماً، دنساً بالنسبة للشيعي، ولهذه المسألة أسبابها التاريخية المعقدة التي تضرب بجذورها في تربة معركة الطفّ يوم انتهكت الدولة الأموية حرمة الإسلام وذبحت حفيد مؤسسه الحسين بن علي. إن هذه النظرة إلى السلطة من خلال الراسب الثقافي العميق للفرد العراقي حتى وهو يصبح شيوعياً، تدفعه إلى موقع المعارض، والسلطة في هذا السياق هي سلطة سنيّة. ويبدو أن القراءات الماركسية المبكرة لتاريخ الإسلام، لعبت هي الأخرى دوراً خفياً في إشاعة فهم من هذا النوع، إذْ ذهب الكثير من الدراسات في مجال الإسلاميات إلى الزعم بأن السُنَّة همٍ بُناة دولة بينما ظل الشيعة في موقع المعارض لها، وأن هذا مكّنهم من تطوير «ثقافة باطنية» تقوم في ما تقوم على الانعزال عن مجال السلطة والانصراف إلى الاجتهاد والنقاش. ربما تكون هذه النظرة المتوافقة مع نظرة الثقافة الشيعية

المتوارثة عن السلطة، وراء إحساس الفرد داخل الحزب الشيوعي أن حيز نشاطه ينحصر إجرائياً في التضحية، هذا على الرغم من أن المرء لا يعدم سماع صيحات المطالبة واسعة النطاق داخل الحزب الشيوعي العراقي بالاستيلاء على السلطة إبّان تلك الحقبة. لقد جاء كبح الخارج (رفض السوفيات القاطع، وجملة الظروف العربية والإقليمية) متوافقاً ومنسجماً مع ذلك الكبح شبه الأخلاقي، الدفين وغير المرئي الصادر عن ثقافة شيعيّة راسبة ركزت على الدوام في نضالها على استراتيجية الاستضحاء كامتياز تاريخي: امتياز الموقع الفريد في فضاء العلاقة بالسلطة. وكما يجد الشيعي (عضو الحزب الشيوعي) نفسه كأعزل بفضل هذه الثقافة الراسبة، وفقهها غير المنقطع عن تصوير أفضال الضحية بأبهى وأقوى الصور، فإنه سيجد في ثقافة الحزب السياسية المرتكزة على المفهوم ذاته ولكن مركساً هذه المرة، إطاراً ملائماً للتوفيق بين النظرتين الحذرتين الشكّاكتين حيال دنس السلطة. سيُترك هذا الحيز لفرد آخر مسلح بمذهب قرأه الماركسيون على أنه مذهب بنّاء للدولة: المذهب السنيّ، وهناك سيجد البعثي نفسه هو الآخر في حالة انسجام تام بين قناعته السياسية كممتلك للسلاح (السلطة) وبين ثقافته المذهبية المتوارثة عن جدارة السني في بناء دولة عادلة يحكمها الفاروق المعاصر، سليل عمر بن الخطاب ووريثه، وبالتالي فإنه سيعثر في مجال الخارج لا على الكوابح ـ مثلما هو الحال مع الشيوعي ـ بل على المزيد من الدوافع.

لقد تكفل الأدب الروائي العراقي جزئياً في تصوير بعض جوانب هذه المسألة. فرواية فؤاد التكرلي[١٧] (الرجع البعيد) تدور أصلاً حول أحداث شباط/فبراير المأسوية. يظهر أحد أبطال التكرلي في مشهد مباغت: فالشاب البعثي، الطائش والمغامر والمتشوّق للسلطة،

يقوم وأثناء نزهة مع خالته الشابة بمداعبتها ثم أخيراً بمضاجعتها في البستان. بعد أيام سيقع انقلاب شباط/فبراير ويظهر الشاب حاملاً مفاتيح سيارة أو سلسلة معدنية يعبث بها في الهواء مستعرضاً نفسه أمام خالته والآخرين كمنتصر: إنه الآن حارس قومي مسلح. إن فؤاد التكرلي، وربما من دون مقاصد مباشرة أو وعي بأغراض هذا النمط من التلازم الأخلاقي بين السلطة والدنس وإحالتهما تالياً إلى صورة مألوفة لبعثيّ مسلح، كشف عرضياً عن الجوانب الخفيَّة وراء نظرة الشيوعيين في العراق إلى السلطة، التي حُرموا منها بفعل تضافر لا مثيل له بين الكوابح (الخارجية) الفعّالة وبين الكوابح الثقافية (الداخلية)، ولذا فإن دنس السلطة يتكشف عبر النص الروائي في أجلى أشكاله كانتهاك للمحرّم. إننا حيال إيروتيكيا «سياسية» مصمَّمة للإعراب عن هذه النظرة المؤكدة إلى السلطة استطراداً لنظرة سائدة في الثقافة السياسية. وربما فات نقّاد الرواية على ضآلة عددهم إمعان الفكر لا في الجوانب التقنية للإيروتيكيا بل إمكاناتها على نشر هذا المفهوم روائياً، لكن بعضاً آخر من هؤلاء ممن يدركون وإن جزئياً وجود رابطة ما بين انتهاك المحرم وبين السلطة، وجدوا بطريقة شديدة القصديَّة أن التكرلي قام بإحالة رمزية لأحداث شباط/فبراير عبر تصوير الانتهاك للمحرم، وكانوا طبقاً لهذا المنظور يعتقدون أن رمزية المشهد، عالية الجودة الفنية، هدفت وقبل كل شيء إلى ترسيخ قناعة القارىء بأن ما يراه ليس أكثر من كناية عن أحداث شباط/فبراير رمزياً. إنني، انطلاقاً من نقطة القوة في هذا النصّ الروائي أذهب أبعد من ذلك باتجاه إحالة مختلفة، تتعلق بنظرة الروائي نفسه للأحداث قبل كل شيء، وباتجاه كشف الصلة بينها وبين (النظرة الأم) السائدة داخل الجماعة المؤقتة، فالتكرلي (الشيوعي) إبّان شباط/فبراير والشاهد

الموثوق به من موقعه كمحقِّق قضائي، أُشرك في بعض المحاكمات الصورية بغير إرادته، لا يمكنه إلا أن يجد في الأحداث بُعداً رمزياً، يتعيَّن إطلاقه في النص الروائي. إن شيئاً ما في الواقع، من تلك الثقافة تحرّك تحت سطح النص دفعة واحدة، وبكل تأكيد عبر اللاّوعي.

حرمة الأعزل التي ينتهكها المسلح تقع في نطاق علاقة موازية يأخذ فيها المسلح حيزه كفرد بينما يأخذ الأعزل حيزه الجماعي. إن الأعزل هنا هو المجتمع بأسره، ولذا لا بد للانتهاك من أن يأخذ نصيبه الرمزي من النص بوصفه انتهاكاً للمحرّم. يعني ذلك أن هذه الثقافة ستصوّر لا مجتمعها الصغير والعقائدي وإنما المجتمع الحقيقي برمته كأضحية وقفت في طريق العنف (المسلح)، سعت إلى منعه من اقتراف الخطيئة. ولا ريب أن مثل هذا التصوُّر ينتسب إلى استراتيجية الاستضحاء بقوة، فالجميع هم ضحايا العنف.

إن صراع الجميع ضد العنف مُجسداً في صورة فرد يحيلنا على المسألة الأصلية التي انطلق هذا الكتاب منها.

الهوامش:

(*) البيت من قصيدة شهيرة لمحمد مهدي الجواهري يردّده أكراد العراق.

(١) نائب رئيس الوزراء وزير الداخلية، عضو، ثم أمين القيادة القطرية.

(٢) حنا بطاطو، المصدر نفسه.

(٣) يعطي بطاطو ثلاثة أسماء: هاني الفكيكي، طالب شبيب، محسن الشيخ راضي.

(٤) بطاطو، حديث مع الهندي، المصدر نفسه.

(٥) ثمة عوامل دولية قوية ومعروفة ومنها ما يتعلق بموقف الاتحاد السوفياتي من عبد الناصر، الموقف الذي ساهم في تعديل نظرة الشيوعيين. ولمّا كان ذلك يخرج عن سياق موضوعنا فقد ارتأينا صرف النظر عن إيراد هذه العوامل والتركيز على أسباب

أخرى.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) مثلما كان هذا التحوُّل من طبيعة مزيفة وغير حقيقية، فإن قراءة النصّ التراثي ماركسياً جاءت تعبيراً من تعبيرات هذا التزييف، ومثال العلوي وسواه تجسيد حيّ للعبث الماركسوي بالتاريخ الإسلامي، فهو يقدم تأويلاً طبقوياً مستمداً من أجواء الحرب العقائدية ضد الآخر، الرجعي، اليميني باستمرار.

(٩) مؤلفات الراحل الياس مرقص مرجع ثمين لكل باحث، والنقد الذي وجّهه للحركة الشيوعية العربية يحتفظ إلى اليوم بصحة معظم استنتاجاته.

(١٠) قصته في القرآن وكتب السيرة والتفاسير.

(١١) انظر: **الجداول المهمة التي نشرها بطاطو**، المصدر نفسه.

(١٢) قتل الحسين بن علي بن أبي طالب في ٦١هـ. على يد يزيد بن معاوية في واقعة الطف الشهيرة: انظر: الطبري جـ ٣.

(١٣) شاكر السماوي، وله عدة مجموعات شعرية ومسرحيات (بغداد ٧٦، دمشق ٨٠) ويقيم الآن في السويد.

(١٤) عفلق: وفي سبيل البعث كذلك.

(١٥) انتشر البعث داخل الطبقات المتوسطة، والمتوسطة الدنيا، وكان بالفعل حزبها. ومن مجموع ٨٣٠ عضواً في الحزب في فبراير ٦٣ كان هناك ٣٠٠ عضو في بغداد الكبرى السنيّة (الأعظمية والكرخ) فيما كان هناك ١٥٠ فقط في الجنوب: البصرة، الناصرية. العمارة. انظر [بطاطو ص ٣٣١ ـ العراق، مصدر سابق].

(١٦) الفتوى الشهيرة لمحمد مهدي الخالصي المرجع الشيعي البارز في العراق، نصّت على ذلك في العشرينيات منذ هذا القرن.

(١٧) **الرجع البعيد**، فؤاد التكرلي، (طبعة بيروت، ١٩٨٠).

٢

الدنس والطاغية

بصعود الفرد المسلح المنتهك للمجتمع وتحوّله إلى طاغية، وسيدٍ مطلق على الجماعة، يكون الطور البشري منه قد تراجع إلى وراء، وغدا جزءاً من الماضي بأسره. ومنذ الآن سيُخلى المكان أمام طور حيويّ وجديد: تحوّل الفرد إلى وثن. وطالما تكرّست الوضعية التقابلية السلبية بينه وبين الآخرين كفردٍ مسلح في مواجهة دائمة معهم باعتبارهم آخرين عُزّل، فإن الطريق نحو قلب النظام التضحوي القديم رأساً على عقب، سيكون مفتوحاً، يفرض فيه هذا الفرد نفسه المنتقل بفضل سلاحه لا أكثر نحو طوره الإلهي، الوثني، على منتهكيه مباشرة، تقديم أنفسهم رمزياً كأضحية جماعية فداءً له. لقد كان الأمر مختلفاً بصورة جذرية في الماضي، إذ قدمته الجماعة قرباناً، نذراً، مراتٍ ومرات، والآن يتعين عليه أن يطلب منهم القيام بهذا النشاط الرمزي ذاته، وبذا لن ينشد الفرد مبدئياً سوى إعادة تمثيل مشهد موته القديم، الرمزي كذلك الذي قام به في سياق حالة طوارىء عاشتها الجماعة لمواجهة العنف والاستعداد له. بالمعنى الآنف يسترد الطاغية بواسطة إعادة تمثل ماضيه، ذكرى استشهاده، ليستلهم منها

هو أيضاً مثالاً أعلى، ولكن عبر استعادة الذكرى لن يعود الفرد أبداً عضواً في جماعة تضحوية، على العكس من ذلك، سينفصل عنها من أجل أن يفرض عليها الإذعان المطلق لقوانين النظام التضحوي المقلوب، الذي سبق لها وأن فرضته عليه وألزمته بالموت لأجلها. الآن يحدث العكس: عليها أن تموت من أجله. على هذا النحو يغرق المجتمع العربي المعاصر في نوع غير بنّاء من إعادة تمثيل الماضي، ومواصلاً تطوير تراجيدياه القديمة، الأثرية، عن موت الفرد في المواجهة الحزينة مع العنف. هذا العنف الذي يصادقه الطاغية، يتحالف معه ضد الجماعة وينقلب عليها، وهذه المرة في سياق عملية تطوير لا انقطاع فيها لرمزية من نوع غير مألوف لا مكان فيها للطقوسية، وإنما لنظام من لغة إشارات تتمتع بقابلية تجريدية على فرض ألفتها داخل المجتمع المؤمن المتموضع خارج حيز سلطة الطاغية، وهذه تلخصها على أكمل وجه الكلمات البليغة التالية في النشيد الجماعي الرعوي المكثّف: [بالروح.. بالدم.. نفديك].

تحت شرط الانتهاك هذا تقدّم الجماعة نفسها رمزياً على المذبح، ربما بقدرٍ ما من الممانعة، ومن المحتمل أنها لا تكفّ عن محاولات خرق هذا الشرط سعياً وراء إعادة التوازن في المعادلة الخاطئة المعكوسة إلى وضعها الصحيح. وفي سبيل ذلك ستدور معظم المحاولات الثورية في المجتمع العربي المعاصر. وقد تكون الفكرة الراهنة، السائدة للثورة اليوم، ومن بعض أوجهها الصريحة في الأدب السياسي الثوري، مرتبطة بوشائج قويّة بهذا النمط من المحاولات لخرق شرط الانتهاك، إذ يدور القسم الأهم من مسألة الديموقراطية في فكر الجماعات السياسية، باعتبار ذلك جزءاً عضوياً من اختراق الشرط، حول مفهوم محدود للديموقراطية، وفي بعض الأحيان لا تعني الديموقراطية أكثر من مطلب بمنح الحرية السياسية

للأحزاب، بينما تكون المسألة الجوهرية بالنسبة للمجتمع هي إزالة شرط الانتهاك والانتقال إلى المجتمع المدني. ومثال الحزب الشيوعي العراقي وبرنامجه في أعوام ٧٣ وحتى ٧٨ يعرض الإشكالية من هذه الزاوية بصورة ممتازة، فالحزب ظن أن الديموقراطية ليست أكثر من تمتع الحزب بحق العمل العلني ووجود صحيفة ناطقة باسمه، فحجب نهائياً حق الأحزاب الأخرى في العلنية (اليمينية، الرجعية من وجهة نظره). في الواقع كانت نظرة الحزب الإيديولوجية للديموقراطية تتطابق وإلى حدّ بعيد مع نظرة حزب البعث، ولذا أخفقت كل محاولة لإزالة شرط الانتهاك لأنهاظلت تدور إجرائياً في الفلك ذاته، والتجارب الأخرى للأحزاب الشيوعية، والقومية، والحركات الإسلامية، تدور في النطاق نفسه، حيث تعني الديموقراطية في برامج معظم هذه الجماعات حق الحزب في العلنية، أما المجتمع بأسره فإنه لا يلفت النظر إلى حاجته إلى ديموقراطية لا يعني مفهومها حرية الأحزاب وحسب. في إطار هذه المسألة الشائكة حيث يرتبط مفهوم الثورة، والديموقراطية، بمفهوم محدود لاختراق شرط الانتهاك، دارت معظم محاولات الجماعة السياسية المعاصرة. ولكن من جديد تظهر «جماعات مؤمنة» أخرى، سريّة أو علنية، من أجل بعث الحياة ثانية في النظام التضحوي. ستقوم بتهييج الفرد وإعداده كأضحية لمقاتلة السلطة، وبالتالي يُعاد إنتاج التضحية كقانون وحيد وصارم لكسب الجولة في الصراع، أي إعادة التوازن إلى المعادلة المخترقة. إن هذه الدوامة من إنتاج وإعادة إنتاج التضحية في المجتمع العربي المعاصر، هي السمة الملازمة للعمل السياسي، وبطبيعة الحال لشعور الأفراد في المجتمع بالمأزق.

من المتعذر إيجاد الأسباب والبواعث الكافية لتأويل هذا الواقع

تأويلاً مناسباً، إذا ما استخدمنا مفردات وصيغ الفكر السياسي العربي السائدة والشائعة. وقد برهنت التجربة أن أدوات التحليل السياسي ليست كافية بحد ذاتها لتفسير آليات الانتقال على مستوى النظام التضحوي، واستطراداً على مستوى سلوك الفرد المتحوّل بدوره من فرد إلى طاغية، لأن هذه الأدوات تدور في نطاق لغة سياسية، خطاب سياسي أخفق في رؤية وفهم الواقع ومشكلاته العميقة. إن الطبقية (مثلاً) فكرة جوهرية من أفكار الماركسية، لكنها على يد كثرة من الشيوعيين، وبالتالي على يد الحزب، تحوّلت إلى مجرد مفهوم مبتذل ومحدود القيمة يستخدم عشوائياً، وقد نعجز حتى لو رغبنا في إرغامها على أداء مهمة تأويلية في هذا الحيز من المشكلة، عن القيام بالمهمة على أكمل وجه. والسبب في ذلك لا يتعلق بها كمفهوم بقدر ما يتعلق بكون المشكلة المطروحة تستدعي مفهوماً من ميدانٍ آخر مختلف، من حقل آخر غير حقل الاقتصاد أو السوسيولوجيا، لأن الماركسيين التقليديين إجمالاً مصابون بحساسية مزمنة إزاء المناهج غير الماركسية، فإنهم لن يستخدموا سوى مفهوماتهم في تحليل المشكلة برغم أنها لم تعد مناسبة للتأويل. إن مضمون انتقال الفرد إلى طورٍ إلهي، بالتلازم مع انقلاب مفهوم التضحية لا يجد تفسيره عبر هذا الخطاب، ولذا لا بد من التفتيش عن فهم أعمق في حقل آخر غير حقل الفكر السياسي. ومحاولتنا لاستخدام الثقافة الشعبية، المجتمعية، الراسبة، والمستمرة باستمرار المجتمع في فهم هذه الأبعاد المأسوية للتحوّل تنطلق من الاعتبارات الآنفة لا أكثر. إذ كيف حدث، حقيقةً، أن النظام الثقافي للتضحية في مجتمعنا العربي المعاصر، المتحكّم بمصير الفرد تاريخياً، قد انقلب ودفعةً واحدة رأساً على عقب، لمجرد أن موقع الفرد تغيّر جذرياً من ضحية إلى

جلاد؟ هذا بالرغم من أن الإسلام الذي يستخدمه الجلاد في خطابه يكنّ مشاعر شديدة العداء للظالم والمنتهك؟ وبالتالي لا بد من فهم الأسباب التي مكنت النظام التضحوي تارةً من أن يقرر مصير الفرد، وتارةً أخرى أن يقرر مصير الجماعة؟ سيخطىء كل مَنْ يعتقد أن معالجة الإشكالية على مستوى الوعي السياسي الصرف للأحداث، ممكنة دائماً وفعّالة أيضاً، ذلك أن خلف كل سلوك سياسي تقبع ثقافة قديمة، أعراف وتقاليد ومفهومات صادرة عن الراسب الثقافي عفوياً، تصعب رؤيتها أو التكهن بقابليتها على التأثير.

لا تلبث هذه الحقيقة المقترحة تكشف عن مضمونها في هذا الاتجاه: فصعود الفرد المسلح في المجتمع عنى دائماً خرقاً لقرابته الثقافية به، القطع معه، ما دام يرفض التماهي مع الأزل، أي مجتمعه، ويتمسك إلى أبعد مدىً ممكن بسلاحه كوسيلة لإبقاء ذلك المتغيّر المأسوي في السياسة: تحوّل الفرد إلى طاغية والجماعة إلى أضحية. لن تعود بعد الآن أدنى حرمة أمام هذا الفرد، على العكس مما حدث في حكاية الإيراني، الذي وجد أن قرابته الثقافية بالأعزل تحبط كل محاولة له للإجهاز عليه وانتهاك حرمته، وحتى عندما أصبح السلاح بيده فإنه تغاضى عن نداء الانتهاك. وما دام المجتمع برمته، ثقافته، والقرابة معه لا أهمية لهما، فمن المحتَّم أن يستخدمهما الفرد المسلح باتجاه معاكس، يقوم بقلب الأشياء رأساً على عقب ناشداً دون حدود استكمال انقلابه هو، وانقلاب الجماعة ونظامها، بانقلاب شامل يطاول المجتمع وتاريخه وربما بدهياته. وفي هذه النقطة من الانقلاب الشامل الذي ينفذه الفرد المسلح يبلغ التدنيس لحظته المثالية. سيغدو الفرد المسلح فريسةً لعدوان صادر هذه المرة لا عن طوره الإلهي، بل لنمط من التغيّر

المباغت والمفاجىء، «لكلبيّة» شرسة تتلاءم مع سلوكه الدنس. والرابطة الوثيقة ـ كما يظهرها الفقه الشيعي ـ بين السلطة والدنس تقدم تصوُّراً مكثفاً وفريداً من نوعه عن المشكلة، حيث يتحوّل الطاغية إلى مصدر للتدنيس يلوث الجماعة، ولذا يتخذ مفهوم التطهير الشيعي للسلطة بعده الكامل بوصفه تطهيراً من هذا الدنس، أي من هذه الكلبيَّة.

إن صلة الكلب بالسلطة تظهرها على أفضل وجه أسطورة يمنية قديمة وجدت صداها من الميثولوجيا العربية الإسلامية عن بلقيس[1]، فقد ولدت بلقيس بعد أخوين ذكرين كانا تحت رعاية كلبة أخذتهما واحداً بعد آخر، وقامت بإرضاعهما وكفالة عيشهما، وحين جاءت الكلبة أثناء ولادة بلقيس احتج الأب، ولكن بفضل احتجاجه ذهبت الكلبة دون رجعة لتعيش بلقيس رمزاً يمنياً إلى الأبد. من المحتمل أن يكون بوسع قارىء هذه الميثولوجيا التكهن بالرابطة الوثيقة بين الكلبية والسلطة المطلقة، الشمولية، المنتهكة للقرابة الثقافية مع المجتمع وذلك بوضعها في إطارها الفقهي، فالدنس في المفهوم الإسلامي مرتبط بالكلب.

إن الهيمنة في سياق المفهوم الشيعي تعني خرقاً دنساً لعلاقة الفرد بالمجتمع، ولذا يكتسب التحريم الشيعي ـ كما قدمته فتوى الخالصي ـ بُعده الرمزي في الحالة الراهنة للمجتمع العربي من زاوية كونه تحريماً مصمماً لمنع تورُّط الأفراد في الكلبية، أي عملياً إعاقة إنتاج الأفراد للعنف السلطوي بواسطة إعاقتهم عن الاقتراب من حيز السلطة ومجال عملها، فهذه الكلبية تصيب بالعدوى سائر أفراد المجتمع الذين ينشئون مقاربة من نوعٍ ما مع السلطة، على مستوى الوعي وعلى مستوى الممارسة، وهي بذلك فتوى تجاهد من أجل

فصل الأفراد عملياً عن مجال نشاط السلطة. والفقه الشيعي في هذا الإطار زاخر بالأمثلة عن مضمون الإعاقة، بما أن الشيعة جماعة مستردة للذكرى تهدف وبقوة للتذكير بانتهاكها عبر مثال الحسين الشاخص والماثل أمامها أزلياً، سرمدياً. ولذلك سعت إيران الشيعية المعاصرة إلى منح رجال الدين الشيعة حيزاً ممتازاً للانفصال عن هذه السلطة من خلال إنشاء مؤسسات رديفة تلعب عملياً دوراً معارضاً، مع أنها ظاهرياً في قلب السلطة[٢]، وذلك من أجل وضع الفواصل والحدود الدينية والسلوكية وحتى الفقهية لمنع تورُّط المجتمع في سلوك السلطة. إن الفرد المسلح، الطاغية يرغم المجتمع على المشاركة الجماعية في كل خرق يقوم به للمحرّم، وعندما تتوافر مثل هذه السلطة الرديفة، الموازية، الحرَّة نسبياً، فإن المشاركة الجماعية في الدنس ستكون مستحيلة، ولكن بالنسبة للفرد المسلح كما أظهرته تجارب أخرى، ثمة وضع مغاير، فكل خرق للقرابة الثقافية لن يعود مجرد خرق من جانب السلطة حين تمّ إشراك المجتمع في تحقيقه. على الضد من ذلك فإن قصدية إشراك المجتمع في إنجاز الدنس وتحقيقه، تنشىء نظاماً ثقافياً جديداً يقوم على إشراك الجميع في الكلبية، بحيث لا تعود هذه ميزة خاصة بالفرد بل بالجماعة، أي من أعمال المجتمع وبموافقته ورعايته ورقابته. لا يحتاج الفرد المسلح آنئذٍ للندم، التبرؤ من الدنس والخطيئة والتبرؤ بالتالي مما قام به من انتهاك للمجتمع، بقدر ما يجد فيه لِذَّة الاسترداد المنظم والواعي لتلك الذكرى البعيدة والحزينة، عندما كانت سلطة الجماعة تورّطه في الدنس، انتهاك حقه الخاص في حياة فردية خاصة، وانتهاك جسده ومعاملته كحيوان منفصل عنه يمكن طرده أو تعريضه للقتل، أي اختراق القرابة البيولوجية والثقافية معه. الآن: عليها أن تقوم بواجبها حياله، مقاسمته ثمار الدنس

القديم، ثمار انتهاكه الأول، البدئي لجسده وثقافته، وقرابته بحياته الخاصة يوم كان فرداً مضحياً. من هنا يصدر التأويل العامي الشائع في مجتمعنا العربي المعاصر للنص الديني: [كما تكونوا يولّى عليكم] الذي فهمه المجتمع العربي المسلم على أنه إشعار صريح ومبكر بمسؤولية الجميع المباشرة عن خرق الفرد المسلح للمقدس والمحرّم. وفي الواقع ينتاب كل مواطن عربي مثل هذا الشعور في كل حين، وبوجه الخصوص حين تقع أحداث انتهاكية جسيمة ذات طابع هلعي، فاضحة ومخجلة في المجتمع من جانب السلطة، والطاغية، بحيث لا يعدم المرء رؤية حتى أشدّ المتعصبين وهم يردُّدون بلوعة وأسف وبنوعٍ من جلد الذات، بأن ما حدث لا يقع اللوم فيه على السلطة، أوَ الطاغية، وحسب وإنما على المجتمع كذلك. لو لم نكن نستحق، ولو لم نكن كذلك، لو لم نكن فاسقين، لما حدث هذا الانتهاك، يقول رجل الشارع العادي تلقائياً وهو يعالج انتهاك السلطة لقرابته الثقافية مع مجتمعه.

إن الدكتاتور على مستوى الوعي، مثل كاليغولا، لا يكفُّ في سياق لذّة التوريط، وبنفس القدر من النشوة والإحساس بالانسجام والتناغم مع أصداء الماضي المتلاشية والبعيدة، عن استرداد ذكرى لذّة أولى، بكر ومدهشة، عن ورطة سابقة صادفها ذات يوم على طريق علاقته بمجتمعه المؤمن. إنها ورطته في التضحية حين اندفع إليها بكفاءة وجدارة تحت شرط جماعيته المشتهاة. ولكن في سياق الخرق وممارسة الدنس لن يتوقف عن استخدام ذاكرته القوية واليقظة لاستعادة لا لذة التوريط الخاصة به، ورطته هو، وإنما أيضاً ورطة الجماعة كتجسيد لورطته الأولى، البكر ويدمجهما معاً وبحيث تعدو لذّته هي لذّة الجماعة عندما كان الطاغية فرداً (ورمزياً طفلاً في حضن الجماعة أي الأب) في مجتمع مضحّين

انتابه إحساس اللذّة المفاجىء والمباغت أثناء الورطة. بدت الورطة مصدراً للذّة، ثم سرعان ما انتابه إحساس من طبيعة أخرى بأن النشوة الكبرى تكمن في حيز أكبر من الورطة، ولذلك لم يشعر قط بأدنى قدر من الخجل وهو يُورّط. وقطعاً لن يشعر الآن وقد أضحى طاغية بأدنى قدر من الخجل وهو يُورِّط الجماعة بما أن الدمج تحقق أصلاً وأضحت لذّتهُ هي لذّة الجماعة، وورطة الجماعة هي ورطته.

من هذه النقطة بالذات التي لم يلاحظها الفقه الشيعي أبداً، لم يلامسها أو يقترب منها، تنطلق محاولة نقد هذه اللذّة في الدنس، والتي نعثر عليها في سلوك كل طاغية. قد تكون الظروف التي طوّر فيها الفقه الشيعي تشريعاته، وهي إجمالاً تشريعات تتصل بدائرة من التحريمات والإعاقات المنظمة للفرد عن الاقتراب من فضاء السلطة، الحاكم، حكمت سلفاً بهذا الدنس استناداً إلى ذكرى أولى للانتهاك: مقتل الحسين، من دون أن تعود إلى وراء، إلى ما قبل واقعة الطف[٣] فهي ترى في هذه الواقعة (نقطة البداية)[٤] على غرار ما فعل عفلق تماماً، إذ ثمة نقطة بداية ينطلق منها الفكر والتشريع، والفقه والتأويل والتفسير. إن ذكرى الانتهاك الأول في الإسلام بالنسبة للفقه الشيعي (مقتل الحسين ٦١هـ) ستكون مصدر لذّة، اكتشاف لا مثيل له لتاريخ كامل، وعلى أساسها ستجري قراءة أخرى للإسلام شيعياً موازية للقراءة الماركسية، ترى فيه «نقطة بداية» لانطلاق عملية الانتهاك الأزلية، السرمدية، والتي لا عائق أمامها أبداً. إنها مستمرة وأزلية باستمرار وأزلية المثال الشاخص والماثل: مقتل الحسين.

من نقطة الوعي بهذا الانتهاك البكر للإسلام انطلق الفقه الشيعي

المطور في ظروف سرّيّة، ليؤسس وعياً بالقطيعة مع السلطة يقوم أساساً على وعي هذه الورطة في إطار الدنس، على أنها قطيعة مع الفعل المحرّم. وبلغ الأمر حدّاً مُنِعَ فيه ذات يوم على الشيعة في العراق دخول الجيش (فتوى الخالصي). إن للفقه الشيعي في هذا المضمار خاصيَّة شديدة التميز والتفرّد عن سائر فلسفات الشرق: الحساسية المفرطة إزاء الدنس بما هو انتهاك. ومن المرجح أن ذكرى الانتهاك الأول تقع في قلب هذا الإحساس، لأن مصرع الحسين كان ذروة الدنس الذي تورَّط فيه الطاغية القديم للإسلام، بيد أنه مع ذلك دنسٌ ممزوج بمرارة الشعور بالندم. إن الشيعيّ المعاصر، مثل الشيوعي المعاصر، يشعر بالندم لأنه كان منذ الماضي البعيد طرفاً في الدنس، مورطاً فيه، وهو ينسب لنفسه الجريمة وكأنه ارتكبها بالفعل. يقول الشيعي العادي عن نفسه وهو يضيق ذرعاً: ألسنا نحن من قتل الحسين؟ مَنْ غدر به؟ تماماً كما ينسب الشيوعي المعاصر لنفسه (جريمة) من الماضي البعيد فيقول: ألسنا من دفعه إلى ذلك؟

يتمّ توظيف الندم لأجل إعاقة الانتقال الدنس من العزلة إلى السلاح، من الفرد إلى الطاغية، والسلاح بالمعنى المقصود حصراً في الفكرة الآنفة يعني استخدام القوة لخرق القرابة الثقافية مع فرد آخر. لكن الندم الشيعي الذي يعكس قلق الفرد المعاصر من تفاقم إحساسه بأنه مسؤول عن دنس وقع ذات يوم في الماضي، في فضاء الإسلام المبكر وعقيدته المتسامحة الفقيرة، يُوظّف بقوة لجعل القطيعة مع السلطة حقاً، قطيعة واعية مشرعنة بأحكام قضائية غير قابلة للخرق أو التأويل الفقهي المعاكس لمضامينها، ولذلك ظهرت الجموع الشيعية الباكية في عراق الستينيات وحتى السبعينيات ومواكبها الضخمة في الشوارع (بغداد، كربلاء، النجف، الحلّة

مثلاً) أيام عاشوراء، تجسيداً للندم الجماعي من ورطة الدنس، من الانتهاك الأول، ولكنها من جهة أخرى أظهرت وعلى خلاف ما هو متوقع قدراً مدهشاً من توحيد المجتمع وتماسك نسيجه الاجتماعي المتنوّع، إذ كانت هناك مثلاً مواكب باكية للصابئة (موكب الصُّبَّة) في كربلاء، والكاظمية ببغداد، مع أن هؤلاء ينتمون موضوعياً، إلى دين لا صلة له بالإسلام، ولا يعدم المرء رؤية السكان من أهل السنَّة وهم يشاركون بأشكال متعددة في العزاء الجماعي، الحزن المجتمعي، وربما في المواكب العملاقة التي تجوب شوارع المدن الكبرى في العراق، في لحظة توحيد مذهلة للمجتمع بأسره، بكل طوائفه ومذاهبه وعقائده: شيوعيون، بعثيون، قوميون، صابئة، شيعة، سُنَّة. إن المجتمع بأسره في لحظة عاشوراء ينخرط في لحظة ندم جماعية(٥) لا صلة لها قطعاً بالماضي، بل يحدث الحاضر حيث كل جماعة مذهبية وعقائدية تشعر بورطتها في الجريمة المنسوبة لها، أو التي تقوم هي بنسبها لنفسها، وتبادر إلى إلقاء المسؤولية على سلوكها الدنس واللاّ أخلاقي، لا لأن الجريمة الأولى حدثت على أرض المجتمع، وإنما كذلك لأنها تمت بموافقته في الماضي، وهذه الموافقة، الإجازة، مستمرة معه طالما استمر. وبما أنه تغاضى بل تورّط في المصادقة على الجريمة الأولى، لم يقاومها، ووافق على الانقلاب الشامل للفرد من ضحية إلى طاغية، ومن نظام تضحوي ينذر الفرد قرباناً، إلى نظام ينذر الجماعة قرباناً للفرد، فإن الندم الجماعي حيث يتوحد السكان بكل مذاهبهم، يغدو إعراباً لا عن تلك اللحظة من الماضي، بل عن اللحظة الراهنة، وعياً بها، بالدنس الجماعي، بإعلان البراءة من الدم المراق في الجريمة الأولى والبكر. إنها تبكي في النهاية، اللحظة التي أمكن فيها لفرد مسلح من أن يلعب دور الطاغية برعايتها وقام فوق ذلك

وتحت سمعها وبصرها بالخرق الثقافي لقرابته بالمجتمع. إنها لا تبكي (حُسيناً) خاصاً بها كما سيبدو للوهلة الأولى، أي لذكرى لذّتها الناجمة عن البطل ودوره، وإنما كذلك تبكي ورطتها الراهنة في التدنيس الشامل، في التلويث الذي بات جماعياً وانفصل عن كونه دنساً فردياً خاصاً بالطاغية. إن الغنى الروحي الهائل لمجتمع العراق المتنوّع مذهبياً يتجلى في هذه اللحظة من الندم: عاشوراء.

على الدوام، كان إحساس «الجماعة المؤمنة» في لحظة صعود المسلح، بأنه صعود للدنس، للانتهاك، ورمزياً للسلطة، متلازماً مع إحساسها باقتراب موعد اضطرارها إلى التورّط في طقوسية مناوئة يُعاد فيها خرق المحرّم.

وثمة ما لا تماريه العين من تلازم مثير للدهشة بين الدنس والسلطة والندم، إذ بوصفه صعوداً رمزياً للدنس داخل المجتمع، تلويثه، وقطعاً على النحو الذي يظهر فيه مترافقاً مع الشعور بعقدة الذنب، فإن المسلح (الطاغية) لا يكفُّ عن فضح هويته كسلوكٍ مريب يفضي بالضرورة إلى التوريط الجماعي في الجريمة، ومن ثم التنصُّل منها فردياً. ولكن عبر إشهار المسؤولية عنها جماعياً وإلقاء تبعتها على عاتق المجتمع، ونسب التصرف إلى مضمون مجتمعي، بحيث يبدو ارتكاب الطاغية للجريمة عملاً من أعمال المجتمع. بذا يهرب الفرد من جريمته الفردية من خلال نسبها إلى الجماعة القديمة، ليضحّي بها هذه المرة كما فعلت به من قبل. ليست هذه جريمته أبداً بل جريمة آخرين تقمص الآن جسديتهم الجمعية، ذاكرتهم ودورهم ونسبه لنفسه، حتى غدا بنظر كل متطلع نحوه وكأنه ممثل عن الجماعة. إن هذا الدنس يتكشف من مجرد الاقتراب منه، وربما من مجرد تعديل المسافة قليلاً بين كل فرد في المجتمع وبين سلطة

الطاغية ونفوذه، الاقتراب كذلك من فضائها الثقافي والإعلامي. سوف ينتاب «الجماعة المؤمنة» المهمشة، المرتكب باسمها الجرم والمشاركة فيه رمزياً، إحساس مواجهة محتومة مع المأزق الجديد، مع فردها المنتهَك في الماضي والمتحوّل في الحاضر إلى منتهك، وهذا شعور جماعي بالذنب وبالانتهاك المفضوح. قد لا تجد مناصاً من إلقاء اللوم على نفسها ـ كما يريد المسلح عملياً بوصفها شريكاً ـ إذ مهَّدت بانتهاكها الأول، لذَّتها الأولى في توريط الفرد، والإجهاز على حياته الخاصة ثم حمله تالياً على خرق القرابات الثقافية باسمها وباسم العقيدة والنضال والهدف العظيم، وباسم التضحية أيضاً، لانتهاك تالٍ يورّطها هي وقبل أي طرف آخر.

لعلّ نص الفتوى الشيعية في هذا المقام، يلمح من دون تصريح كافٍ إلى إمكانية إخراج «الجماعة المؤمنة» من ورطة الاشتراك الجماعي في الجريمة، دنس الطاغية، وذلك عبر تحريم كل اقتراب من فضاء السلطة وحيز عملها. (التحريم) هنا يأخذ عند الخالصي مفعوله من إبطال الدنس عبر القطيعة، إذ لا يمكن تفادي الوقوع في شركه من دون تفادي اللقاء بالسلطة. ويأخذ المفهوم الشيعي للقطيعة مع السلطة بعده الحقيقي كقطيعة مع الدنس، عندما يتمّ ومن دون إبطاء حثّ الجماعة على إخراجه من فضائها الأخلاقي والثقافي وإبقاء صورته فردية إلى النهاية. يمثّل هذا الفقه المطوّر عبر الحياة السرية المنفصلة عن حقل السلطة، ردّاً واعياً ومنظّماً على الشعور الجماعي اللاّواعي بالذنب، وإعادة الاعتبار للجماعة. بكلام ثانٍ يهدف إلى عزل عنف المسلح (الطاغية) عن كل إمكانية لتحويله إلى عنف جماعي، وبالتالي الإبقاء على الخرق الثقافي لحرمة المجتمع في حدوده الفردية، الانفصال عنه وعزله وتطويقه، تجريده من السلاح بمعنى آخر ومباشر.

يعني صعود الدكتاتور في المجتمع العربي المسلم من بين ما يعنيه، صعود الدنس، تلويثه لفضاء المجتمع ونظامه الثقافي، مثلما يعني خرقاً فضائحياً جرائمياً للمحرّم، ولذلك رأى فؤاد التكرلي[٦] وهو على حق، في صورة بطله تعبيراً عن هذا الانتهاك. في (الرجع البعيد) يظهر «الحارس القومي»[٧] إبّان أحداث شباط/فبراير التراجيدية، في أعقاب مضاجعته لخالته الشابة، أي مباشرة بعد خرق المحرّم، ولذا لن يظهر هذا الحدث إلاّ بوصفه دنساً تورطت فيه الجماعة وإن ارتكبه الفرد المسلح لأنه حينئذٍ يجسّدها. إنه احتفال دنس وجماعي بفضّ بكارة النظام الثقافي للمجتمع. من المهم أن نلاحظ الهدف الذي قصدته (الرجع البعيد) بإبرازها للتداخل بين ورطة الفرد وورطة الجماعة، حيث يتساوى الفعل ومصدره، فكما أن هذا المعنى الإغريقي في التراجيديات الكبرى لم يقتصر على الفعل الدنس لأوديب (مثلاً) [وبالتالي يتموضع كاليغولا كذلك في قلب هذا المعنى] فإن الجماعات البشرية كانت تتلامس مع الدنس الفردي وهي لم تكن براء منه باستمرار، وكلما كان هناك صعود للدنس المسلح. ولكن ماذا ينشد هذا المسلح من وراء كل ذلك؟ هل هو «بطل تراجيدي» نموذجي يذهب إلى بطولته لاهثاً، مندفعاً خلف الجريمة؟ ولماذا بعد ذلك ترتبط البطولة بنوعٍ ما من الجريمة؟

إن الاحتفال الجماعي الطقوسي (بقتل الأب) كما أظهرته الأساطير، وبوجه الخصوص الأسطورة البابلية، ينطوي على هذا المعنى المحدد للجريمة أي لخرق المحرم، وفي بعض أوجهه يتضمن القتل المعنى نفسه للصراع على السلطة. ولذا يتوجب التوقف أمام قابلية التكرار في نظام المعاني هذا بالرغم من اختلاف العصور والأديان وتغيّر القيم، ولدينا ـ هنا ـ ثلاثة أشكال يظهر فيها هذا

التكرار من دون انقطاع تقريباً: الاحتفال. الجريمة. السلطة. فعبر نظام يتمتع بقابلية التكرار بالرغم من تنوّع الثقافات وتغيّر العصور، وإلى جانب ذلك خاصيّة اختراق الأديان الكبرى وتجاوز نظامها الثقافي، عبوره، تتجسد هذا المعاني بترابط ثقافي قوي ومتين. انطلاقاً من التكرار يمكن تأسيس مفهوم للتلازم بين السلطة والدنس بوصفه المرتكز الأهم. في ملحمة الخلق البابلية (انظر للمزيد: طه باقر)(٨) يصبح أيا الابن هو السيد بعد أن يقتل الآبسو (الأب). يقود جيشاً من الأشقاء وينزع التاج عن رأسه. لقد تم اختياره لأنه الشجاع كما تقول الملحمة، ولذلك سيقيم فور انتصاره مسكناً فوق مسكن الآبسو، في إشارة رمزية نهائية لانتقال السلطة إلى الابن. ولكن في ملحمة «أتراحاسيس» يساهم الجميع في تمزيق جسد الضحية بعد محاصرة المنزل (المعبد). إن قتل الأب والاحتفال الجماعي في تمزيق جسد الضحية، والشعور بالخطيئة، كلها مفهومات تعبّر عنها الأسطورة البابلية بلغة شعرية مشحونة بالمعاني والمحمولات الرمزية، وهذه المعاني المتلازمة لا يمكنها إلا أن تثير انتباهنا لشدة تلازمها. لسنا هنا بالطبع في صدد تأويل ملحمة الخلق ولا الأسطورة البابلية ـ السومرية لأن هذا يخرج عن سياق الموضوع، وقد تكفي الإشارة التأسيسية هذه لإنشاء المنظور الميثولوجي من أجل فهم أعمق لسلوك بطل [الرجع البعيد] وبالتالي فهم سلوك المجتمع العراقي المعاصر الذي قام عملياً، وفي مراحل مختلفة من حياته السياسية، وتاريخه القريب، بإنشاء احتفال جماعي مماثل، سياسي، في إطار نضاله من أجل تغيير السلطة.

في سبيل هذه المقاربة بين الميثولوجي التاريخي وبين الواقعي المعاصر سنجد التكرار نفسه للمعاني، حيث كل احتفال جماعي بتمزيق جسد الضحية ينجم عنه شعور بالخطيئة، وفي قلب هذا السلوك

يتموضع الصراع حول السلطة. إن سلوك بطل فؤاد التكرلي الذي ترابط انتصاره بارتكاب الإثم، وصوِّر كاحتفال جماعي (بما أن البطل ينتمي إلى جماعة بعينها) لا يمكن أن يكون إلا سلوك فرد في سياق سلوك جماعة بشرية سبق لها وأن مارست هذا الاحتفال الصاخب. وعودة إلى وراء قليلاً، حيث التاريخ السياسي للعراق المعاصر يُقدم نفسه كشاهد موثوق به، ستكون كافية لرؤية البُعد الاحتفالي في ارتكاب (الجريمة)، فقبل بضع سنواتٍ فقط من ارتكاب الخطيئة بالنسبة لبطل التكرلي (عام ١٩٦٣) كان المجتمع العراقي بأسره يتأهب لاحتفاله الكبير. كانت ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨ التي أسقطت الملكية وأقامت الجمهورية في العراق، قد اتسمت منذ اللحظة الأولى لدخول اللواء ٢٠ إلى بغداد قادماً من جلولاء بقيادة العقيد الركن عبد السلام محمد عارف.

ثم وعلى أثر إذاعة البيان الرقم (١) من الإذاعة العراقية وسقوط النظام الملكي وتسلم الجيش للسلطة، احتاجت شوارع بغداد الكبرى مئات الآلاف من الجماهير الغاضبة والسعيدة في آن معاً، وما لبثت أن تعقبت ولاحقت قادة النظام الملكي، لكن قصة تعقب وملاحقة نوري باشا السعيد رئيس الوزراء المخضرم، والسياسي العراقي البارع، صديق الانكليز المتقلّب، والضابط اللامع في الثورة العربية الكبرى (ثورة شريف مكة) تستحق لوحدها وقفة خاصة. ثمة روايات عديدة لواقعة فراره ثم إلقاء القبض عليه، ولكن واحدة من هذه الروايات تحتفظ بخاصية فريدة من نوعها. كان نوري السعيد وفور تلقيه أنباء الثورة، مضطراً إلى التنكر برداء امرأة، وقد ظن أن بوسعه إقناع صاحب مركب صغير (بلاّم) في نهر دجلة، ومن دون أن يتعرّف إليه، لنقله إلى الضفة الثانية من النهر أملاً في النجاة، بيد أن (البلاّم) صاحب المركب لمح طرف (البيجاما) من

تحت الملاءة النسوية فسارع إلى إفشاء سرّه وإلقاء القبض عليه. في الأثناء كانت الحشود الجماهيرية تلقي القبض على الوصي على العرش عبد الإله وتقتاده إلى مركز قريب من الإذاعة العراقية في الصالحية.

في أعقاب ذلك مباشرة سوف تقوم الجماهير بتمزيق جثة نوري السعيد وتبادر امرأة مجنونة، مهووسة، باقتطاع جزء من لحمه على ما تقول الروايات التي تزعم أنها ذهبت إلى أبعد من ذلك: أكلت من لحمه، ثم ما لبثت أن توفيت متسمّمة، فيما كان آخرون مهووسون يشاركون في الاحتفال الجماعي عفوياً ويجعلون من أنفسهم طرفاً رئيسياً في عملية نزع التاج عن رأس الملكية، يقومون بالتمثيل في جثة الوصي على العرش عبد الإله. ويُقال أن أحد الهائجين قطع العضو التناسلي للرجل ووضعه في فمه أثناء تعليقه على عمود كهرباء في الصالحية بقلب بغداد. وفي السياق نفسه للهياج الجماعي (الاحتفال المجتمعي) أيضاً بسقوط التاج، كان هناك عسكري صغير هائج وأحمق يطلق النار عشوائياً ويُبيد العائلة المالكة عن بكرة أبيها من دون شعور بالشفقة. في أعقاب هذا الحادث سيتضح أن ضباط الثورة فقدوا السيطرة على الجماهير وأن تحذيراتهم بعدم المساس بالعائلة المالكة ذهبت أدراج الرياح. وحتى اليوم لا يزال الشعور بالإثم في الوسط العامّي العراقي قوياً إثر تلك الأحداث، وربما عكسته على نحو ما عادة إطلاق اسم عبد الإله على كثرة من المواليد في هذه الحقبة. بصرف النظر عن الموقف من الطبقة السياسية الحاكمة آنئذٍ، فهذا ليس شأننا هنا، فإن الأحداث التي جرت كانت تجسيداً لهذا التورّط الجماعي في احتفال القتل وتمزيق جسد الضحية والتهامه. إن كلمة (أب) (ملك) (إله) في المخيال البدويّ تتداخل بصورة عفوية، تندمج من دون أدنى صعوبة

في فهم المقصود منها، وإلى اليوم يقول المواطن العاديّ أن رئيس البلاد أو زعيمها هو أب للشعب، وقد استخدم حزب البعث العراقي في انتباهة سياسية للمفهوم الثقافي هذا ولأول مرة عام ١٩٦٩ تعبير (الأب القائد) في وصف الرئيس العراقي الراحل أحمد حسن البكر. فيما بعد استمر استخدام التعبير تأكيداً لا لاستمرارية ثقافية قديمة يُعتبر فيها الملك أو الزعيم أباً لجماعة بشرية، بل تعبيراً عن الهيمنة، تجسيداً لها، بحيث سيبدو كل خرق لهذه الهيمنة خرقاً للمحرَّم. إن السلطة كل سلطة تنشىء من جانبها حاجزاً شفافاً من المحرّمات بالتوازي مع سلسلة لا تنقطع من عمليات إعاقة الفرد من الاقتراب أكثر نحو حيزها الخاص بها، إلاّ في حال توافقه التام مع اعتباراتها. بالمعنى الآنف كرَّر العراقيون في فجر الرابع عشر من تموز/يوليو ١٩٥٨ سلوك أجدادهم القدامى حين مزّقوا جثة الأب آبسو بعدما نزعوا عنه التاج وذلك في احتفال جماعي صاخب افترسوا فيه جسد الضحية[٩].

مهَّد هذا السلوك الهياجي للجماعة البشرية بسهولة لوقوع أحداث سياسية جسيمة بعد هذا التاريخ مباشرة، وذلك في إطار الصراع المحتدم بين الشيوعيين والقوميين في الموصل وكركوك (شمال العراق) أعوام ٥٨ ثم ٥٩ ثم ٦٠ و٦١ حين ارتكبت جماهير هائجة في حادثتين شهيرتين مجازر بشعة سُحلت فيها جثث الخصوم بالحبال في الشوارع، بما اعتبر رداً قوياً على عمليات اغتيال قام بها قوميون ضد شيوعيين. وباختصار فإن ذاكرة الجماهير الهائجة المحتفلة كانت لا تزال تزوّد المجتمع بما يلزمه من ذكرى لإعادة إنتاج الاحتفال في كل مرة يقع فيها الصدام بين الأحزاب، أي بين «الجماعات المؤمنة»، فسادت تاريخ العراق السياسي المعاصر ٥٨ ـ ١٩٦٣ (وخلال خمس سنوات فقط) ذكريات مريرة عن

التورط الجماعي في مهرجانات القتل، وكان لا بد لها أن تحرث الأرض جيداً والحال هذه أمام وقوع الدنس بمعناه الإغريقي تماماً: مضاجعة الخالة في احتفال النصر لما جسده بطل فؤاد التكرلي (الرجع البعيد). إنه خلاصة الدنس الذي تورطت فيه الجماعة البشرية عبر تاريخ صراعها ضد الأب (الملك، الزعيم، القائد). لقد أكل المنتصر من لحم خالته بالمعنى الرمزي حين تحقق له انتصاره، وإن أخذ هذا الأكل بُعده الجنسي الصاخب، ويمكن للمرء أن يتخيّل سلوك المرأة المهووسة التي أكلت من لحم نوري السعيد رئيس الوزراء في تموز/يوليو ٥٨، فعلياً، على أنه قلب راديكالي للفعل الرمزي ذاته: لقد أكلت من لحم أبيها الذي ثارت ضده كما فعل أبا مع الآبسو في الأسطورة. وهذه بكل تأكيد العناصر اللازمة للفعل الأوديبي وللشعور بالخطيئة المرافق له[١٠].

تتصوَّر الجماعة في لحظة ما من التاريخ أنها حيال طاغية، فرد مسلح، ارتكب الدنس، الخطيئة باسمها، وأن عليها لمواجهته أن تنتدب فرداً آخر يقودها للإطاحة به، ولكن سرعان ما تكتشف الجماعة أن فرد «ها» المنتصر في الصراع قد تحوَّل هو الآخر وفي خضم نشدان العدالة إلى طاغية، فرد مسلح، يقف الآن في مواجهتها، وفي نهاية المطاف ستجد نفسها في قلب دوامة لا تنتهي من الاحتفال المتكرّر بالقتل، حيث تصدح في كل مرة بنشيد العدالة وتمارس الثورة لإسقاط طاغية وإحلال آخر محله. وهكذا فإنها تكرّر لا افتراسها لفرد «ها» المسلح المُطاح به، وإنما كذلك المعاني الخاصة بالنظام الثقافي للاحتفال، حيث يترابط الدنس مع السلطة والسلطة مع الشعور بالندم، وهي دورة أزلية تتكرر فيها الخطيئة. قتل الأب رمزياً، التهامه، في كل مرة ينقلب فيها الابن من أعزل إلى مسلح، من أضحية إلى عنف، أو ينتقل من

طوره البشريّ إلى طوره الوثني، ومن ابن للجماعة إلى أب لها وذلك في إطار انقلاب النظام التضحوي. ستظل الثورة طبقاً لهذا المفهوم مشكلة إنسانية مستعصية على الحل ويستحيل إنجازها في ظل هذه الشروط، ومن دون تدمير النظام الثقافي برمته وإلغاء النظام التضحوي من حيز الجماعة، لأن هذا النظام هو الذي يرغم المجتمع باستمرار ومن غير توقف على إنتاج وإعادة إنتاج الندم (ولا يزال العراقيون حتى اليوم يشعرون بالمرارة من ذكريات قتل نوري السعيد وأحداث شباط والموصل وكركوك وسواها). الثورة مستحيلة ما دام الفرد في صعوده المسلح في كل مرة تنتدبه الجماعة لأداء دورها بالنيابة عنها وباسمها، يُعيد إنتاج صورته على صورة فرد آخر معروض أمامه كخصم له تعارضه الجماعة وتنبذه، بينما الجماعة وفي الآن ذاته تعيد تكرار سلوكها إزاءه: الإطاحة به والتهامه وتمزيق جثته احتفالياً. إن سلوك الجماهير في الثورات المعاصرة في العالم العربي، الخارجة على السلطة والساعية إلى الإطاحة بها جماهيرياً، ثورياً، يمكن أن يُنظر إليه من منظورٍ ميثولوجي، على أنه سلوك معاكس تقوم به الجماعة بالتهام «ابنها» بوصفه أضحيتها القديمة، وأن كل تصرفاتها إزاء الطاغية تتحدَّد في محاولتها المستحيلة لإعادة إدراجه وإدراج سلوكه المنقلب على نظامها، في سياق وضعية سالفة هي وضعيته كأضحية، وعندما تخفق في هذا الاتجاه ولكن يتحقق لها قتله في النهاية، فإن هذه المحاولة سيحتفى بها جماعياً، ستتحوّل إلى احتفال جماعي صاخب بارتكاب الخطيئة، إعادة إنتاجها، وهذه المرة قتل الابن، ذبحه بلا أدنى قدر من الرحمة.

ترى: لماذا رأى البعث في نفسه [عهد البطولة الجديدة] كما عبّر عن ذلك ميشيل عفلق؟[11] لا ريب أن هذا العهد المتخيّل أريد له

بالنسبة لفيلسوف البعث أن يكون عهد تطلع الأمة إلى وجود تاريخي جديد لا يقطع مع الماضي بقدر ما يستلهمه، لكن السلوك البطولي للبعث غالباً ما برهن على العكس من هذا التخيل للأمة وواقعها: لقد أدى سلوكه، سواء أكان ذلك بإرادته أم بالضد منها إلى تمزيق وحدة المجتمع بدلاً من تحقيق هذه الوحدة، كشرط لازم لتحقيق العهد البطولي. الأمر لا يتعلق بالبعث وحده، فالتجربة الجزائرية (مثلاً) أفضت إلى عكس ما حلمت به، كما هو الحال تماماً مع أحزاب البطولة الجديدة وتجارب البطولة الجديدة الأخرى، إذ انتهت إلى انحدار مأسوي لفكرة الثورة، انزلاقها نحو الحضيض، إثر تحوّل «الدولة المستقلة» بدم الشهداء إلى مصدرٍ جديد لا ينضب من مصادر الفساد والنهب والثراء الفاحش والقمع.

يصوّر الطاهر وطّار[١٢] هذا الواقع المرير في واحدة من رواياته المكرّسة لرؤية صورة للثورة انطلاقاً من المفهوم الآنف. لقد انقلب الثائر، ابن جبهة التحرير الجزائرية، البطل الذي علّمه مجتمعه العقائدي فن الحلم والنظر إلى نفسه ومجتمعه العقائدي كتجسيد لعهد بطولي قادم إلى مجرد متصوّف أو شبه مجنون يهذي طوال الوقت عن «مجتمع العاهرات». إن «تجربة في العشق»[١٣] محاولة متأخرة لا للكشف عن البُعد التراجيدي لانقلاب الثورة إلى نموذج تقليدي من السلطة السائدة، وإنما وبوجه أخصّ للكشف عن إمكانية تشبث الفرد بالحب كسبيل وحيد للخروج من مأزق «الجماعة المؤمنة» المُفسدة بنعيم السلطة، بدنسها، وعلى غرار ما فعل بطل مسرحية «الباب» وحكاية ألف ليلة وليلة[١٤]، فقد عثر البطل على هذه الإمكانية للإفلات من نظام التضحية الصارم بعد أن تلاشت مبررات الحلم. انتهت فكرة الثورة بسرعة وعلى غير

توقع إلى نموذج مناوىء، مناقض لكل ما هو ثوري، وبعبارة أخرى، أخفقت الثورة في أول اختبار جرى لها من أجل إنزالها من سماء التأمل إلى أرض الواقع بتعبير ماركس و«العشق الذي عناه الطاهر وطّار كبديل للثورة وذلك حين أحلّ كلمة تجربة في الحيز ذاته مع استبدال الثورة بالعشق، هو السبيل الوحيد لمقاومة الموت والنسيان، في عالم لم يعد فيه من مكان حتى لاستذكار بضع ضحايا من مليون ضحية، هم شهداء فكرة الثورة في الجزائر، قرابينها المقدمة على المذبح نفسه. ما يواجه البطل بعد تلاشي فكرة الثورة إنما هو الدنس الجماعي، ورطة الجماعة التي اخترقت الحاجز الشفاف بينها وبين السلطة.

من بين طائفة من الأسباب الجوهرية والعميقة لإخفاق فكرة الثورة في العالم العربي، يمكن التأكيد على هذا السبب الذي طالما تجاهله الفكر السياسي العربي المعاصر: النظام التضحوي بما هو نظام استبداد ثقافي، سائد في أحزاب وحركات «مجتمع العقيدة المغلق»، مناوىء للفرد ومنتهك «لحرمته وحريته ومبادرته». لقد انطلق هذا النظام من أرضية مناوئة للفرد في الصميم فكان منطقياً أن تنتهي ثورات «المجتمع العقائدي» وانقلاباته، إلى تأسيس أنظمة معادية له، ولكن ثمة دلالة أخيرة تفصح عنها رواية وطّار قد تكون كافية بذاتها لكشف البعد التراجيدي للاستضحاء، إذ ظهرت السلطة بالتلازم مع ظهور «مجتمع العاهرات».

إنه «المجتمع» الذي انتهت إليه أحلام المؤمنين المردّدين مع الجواهري:

وطن تشيده الجماجمُ والدم

تتهدم الدنيا ولا يتهدم!

ترى من سيهدم «مجتمعاً» كهذا؟ كم من أضحيات جديدة يلزم عمل من هذا النوع؟

الهوامش:

(١) انظر كتابنا الصادر عن رياض الريس (**الشيطان والعرش**)، المصدر نفسه، وفي الأساطير البابلية ثمة صورة للإله كوحش، كنكو مثلاً الذي تصوره ملحمة الخلق على أنه إله يظهر في صورة وحش.

(٢) هناك مؤسسات ذات طابع تشريعي وفقهي ومجموعات عمل تقوم بهذا الدور لمساعدة السلطة من موقع (معارض). إنه تقسيم عمل غير مألوف مهمته وقائية لفصل الدنس عن السلطة.

(٣) في كربلاء حيث قتل الحسين بن علي.

(٤) انظر: عفلق، **نقطة البداية**، بيروت، بغداد، عدة طبعات.

(٥) من المؤسف أن الجماعات العقائدية قامت بتدمير هذا التقليد التوحيدي للمجتمع عبر تحويل المواكب العملاقة نحو أهداف سياسية، فراحت شعارات الأحزاب تتصارع وتتطاحن من دون توقف.

(٦) **الرجع البعيد**، فؤاد التكرلي، بيروت (المصدر نفسه).

(٧) عملياً كانت مؤسسة (الحرس القومي) مليشيا حزب البعث في أحداث شباط/فبراير ٦٣ تحت سيطرة علي صالح السعدي، الذي سيتحوّل إلى «الماركسية» بعد ذلك. وقد عثر على مقابر جماعية في العراق إثر حلّ الحرس وتعذر إحصاء عدد الضحايا بالتالي.

(٨) طه باقر، **ملحمة جلجامش**، طبعة بغداد، ولكن بشكل أخصّ انظر مقالاته في مجلة سومر العراقية (الخليقة) والوجود ١٩٥٠ ـ بغداد.

(٩) هل بدون معنى أن الحشود الملايينية الغاضبة في إيران تركت الشاه يفلت من الافتراس؟ وعلى النحو الذي شهده العراق المجاور؟ قد تكون الثقافة الشيعية المسيطر عليها إبان الهياج الجماهيري، المنظم نسبياً، لعبت دوراً ما في منع الجماعة البشرية من التورط في احتفال القتل الجماعي.

(١٠) سنقوم بإنجاز دراسة مطوّلة وخاصة عن مصرع نوري السعيد من هذا المنظور، وهي قيد الإعداد الآن، ولذا سنكتفي بالإشارة العابرة لمغزى الحادث برمته. يجدر التنويه هنا أن كاتب السطور لا يصدق حكاية المرأة هذه ويعتقد أنها من نسج الخيال

الشعبي الذي أحال صورتها إلى صورة مأخوذة من حروب الإسلام المبكرة: هند التي أكلت كبد الحمزة.

(١١) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ١٩٦٣.

(١٢) روائي جزائري له عدد كبير من الأعمال الأدبية منها (اللاّز) و(عرس بغل).

(١٣) **تجربة في العشق**، دار كنعان، عيبال، دمشق - قبرص، ١٩٩١.

(١٤) يوسف الصائغ، انظر **الفصول السابقة**، وانظر الحكاية الأصل.

فهرس الأعلام

أ

آبسو (الأب) ٣١٠

إبراهيم، محسن ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٥، ٩٧، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٧، ٢٦٣

ابن الأثير ١٢

إبراهيم (النبي) ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٨، ٥٣

ابن خلدون ٤٩

ابن عباس ٢٩، ٣٠، ٤٦

ابن كثير ٢٨

أبو هريرة ٤٦

أركون، محمد ٢٥٦

إسحق بن إبراهيم ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٣، ٣٦، ٣٧

إسماعيل بن إبراهيم ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٢٨٢

الأصنج، عبد الله ٩١

أمير، عبد القادر ١٠٠، ١٠٣

أمين، أحمد فاضل ٢١٨

أمين، عثمان ٩٩

ب

بارندر، جفري ٤٤

باقر، طه ٣٠٧

بروكنر، باسكال ١٥٣، ١٧٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣

بطاطو، حنا ٢٧٣، ٢٨٦

بكداش، خالد ٢١٨

البكر، أحمد حسن ٣١٠

بلقيس ٢٩٨

بليخانوف ١٧

البياتي، محمود ٢٢٩

ت

التكرلي، فؤاد ٢٨٥، ٢٨٩، ٣٠٦،

٣٠٨، ٣١١
تورنر، فيكتور ٢٥
توفيق، حسين ٩٩، ١٠٣
تونغ، ماوتسي ٢١٨

ج

جبريل ٤٥
الجلعادي، يفتاح ٥٦
الجواهري ٣١٤
جيرارد ٢٥، ١٦٦، ٢٢٦

ح

الحاج، عزيز ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٧١
حبش، جورج ٦٧، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٩، ٨٠، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٥، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠١، ١٠٦، ١٠٧، ١١٠، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٩، ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤٣، ١٥١، ١٥٢، ١٨١
حداد، وديع ٩٠
الحسين بن علي بن أبي طالب (الإمام) ١٥٧، ١٧٢، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٧، ٣٠١، ٣٠٢
الحصري، ساطع ٢٦٢
حكيم، محمد ٢١٨
حواتمة، نايف ٢٦٣

خ

الخطيب، أحمد ٩١
خلف، باقر عباس ٩
خليفي، ميشيل ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨
خوندي، محمد ٢١٨

ر

الربيعو، تركي علي ٢٤٢

ز

زريق، قسطنطين ٨٠، ٨٣، ٨٩، ٩٢
الزلط، عبد الفتاح ٩٧، ٩٨

س

السامر، فيصل ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٧
ستالين، جوزيف ٦٧، ٢١٥، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٤٩
السراج، عبد الحميد ١٣٤
السعدي، علي صالح ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦
السعيد، نوري ٨٩، ٩٨، ٣٠٨، ٣١١
سلامة، محمود ١٢٨

ش

الشيشكلي، أديب ٨٣، ٨٥، ٨٦، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٦

ص

صالح، أحمد عباس ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٨، ٢٨٥
صايغ، أنيس ١٥٢
الصائغ، يوسف ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٧٦، ١٨١
الصنفراوي، كمال ١٠٠
صناحي، جهاد ٩٩، ١٠٠

ط

الطبري ٢٨

ع

عارف، عبد السلام محمد ٩، ٨، ٩٠، ٩٥، ٩٦، ٢٧٢، ٣٠٨
عبد الإله ٣٠٩
عبد الرحمن، أسعد ٨٨
عبد الناصر، جمال ٩٥، ١١٥، ١١٦، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤١، ٢١٥، ٢٦٠، ٢٦٣
العظم، صادق جلال ٢٤٢، ٢٤٨
عفلق، ميشيل ١٠٨، ١٣٩، ٢٧٣، ٢٧٦، ٣١٢
علبي، أحمد ٢٤٧
العلوي، هادي ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠
عمر بن الخطاب ٢٨٨

غ

غيفارا، تشي ١٥٢، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٨٥

ف

الفارسي، سلمان ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٧
فروم، إيريك ١٦٧، ٢١٦
فوكو، ميشيل ٧٦

ق

قاسم،عبد الكريم ٨٩، ١٣٤، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٧١

ك

كاسترو، فيدال ٢٦٢
كاليغولا ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٣٠٠، ٣٠٦
كامو، ألبير ٢٢١
الكبيسي، باسل ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٧، ١٣٨، ١٤١
كشلي، محمد ٩٠، ٩١، ٩٥
كعب الأحبار ٢٩
كفافي ٢٢٣
كيلو، ميشيل ٩، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٧

ل

ليفي، شتراوس، كلود ٢٤٢

م

ماركس، كارل ٢٠٦، ٢٣٥، ٢٦٢
مالينوفسكي ٢٥، ٢٢٥
ماني بن باتيغ ٧١، ٧٢، ٧٣
مجاهد ٢٩
مرقص، إلياس ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٨، ٢٧٧
مروة، حسين ٢٤٧
مطر ١١٦
معلوف، أمين ١٩
مغيزل، جوزيف ١٣٩
مقصود، كلوفيس ١٣٩
موسى، عبد الرحمن ١٠٠

مونتسكيو ٢٦٢

ن

النابلسي، سليمان ١٢٣

ناصر الدين، علي ١١٣، ١١٤، ١٢٩، ٢٥٩

نراغي، إحسان ١٥٣، ١٥٦، ١٥٨، ١٨٠

نظمي، عمر ٢٦١

هـ

الهندي، أسامة ١٣٩

الهندي، هاني ٦٥، ٩٠، ٩١،، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٦٣، ٢٧٤

و

وطّار، الطاهر ٣١٣، ٣١٤

ي

يعقوب (النبي) ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ١٨٣، ١٨٤، ٢٣٤

يوسف (النبي) ٣٨

فهرس الأماكن

أ

الاتحاد السوفياتي ١٣، ٢٥٩

الأردن ٩١، ١٢٣

إسرائيل ٩٨، ١٥٠

الإسكندرية ١٠٠

أميركا اللاتينية ١٥١، ١٥٤، ٢٦٣

أوروبا ١٨٣، ٢٤٢

إيران ١٥٤، ١٦٩، ١٧٢، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٩٩

ب

براغ ٢٦٥، ٢٧١

بروكسل ٢١١

بغداد ٣٠٢، ٣٠٣

بلاد الشام ١٠٢، ١٠٣

بيروت ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩٣، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ٢٧٤

ت

تشيكوسلوفاكيا ٢٦٥، ٢٧١

ج

الجزائر ١٧٤، ٣١٤

الجزيرة العربية ٢٦

الجليل ١٨٦، ١٨٧، ١٩٦

ح

حلب ٩٩

الحلّة ٣٠٢

د

دمشق ٨٩، ٩٩، ١٠٢

س

سوريا ٨٥، ٩٩، ١٠٠، ١٠٥، ١٢٢، ١٢٤، ٢١٠، ٢١٣، ٢٧٤

السويد ٢٣٠، ٢٣١، ٢٥١

ط

طهران ١٥٨، ١٥٩، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣

ع

العالم الثالث ٧٩
العالم العربي ٢٠١
العراق ٢٦، ٧٧، ٨٨، ٨٩، ١٣٤، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٥٠، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣١٠
عمان ٨٨، ٢٣٠

ف

فلسطين ٧٠، ٨٠، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٩١، ٩٢، ٩٤، ٩٥، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٣، ١٢٦، ١٣٥، ١٣٩، ١٤١، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٤، ١٨٠، ٢١٤، ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٥

ق

القسطنطينية ٢٤٨

ك

الكاظمية ٣٠٣
كربلاء ١٥٧، ١٥٨، ٣٠٢، ٣٠٣
كركوك ٣١٠
الكوفة ١٧٣

ل

اللاذقية ٢١٧
لبنان ١٣٥، ١٣٩، ١٤٠، ١٥٠، ١٧٨، ٢١٣

م

مصر ٨٥، ٨٧، ١٠١، ١٠٢، ١٢٢، ١٧٤، ٢٤٧، ٢٧٤
موسكو ٤٠
الموصل ٣١٠

ن

النجف ٣٠٢

و

الولايات المتحدة الأميركية ٩٠، ٩٥

ي

اليمن ٩١، ٩٥، ١٣٦
اليمن الجنوبي ٩٢

فاضل الربيعي



في هذا الكتاب «كبش المحرقة» يفاجىء فاضل الربيعي القرّاء بمعادلة مقلوبة رأساً على عقب، تسيطر على الحياة المعاصرة للعرب، وتظهر بشكل يختلف عن معارفنا للنظام التضحوي الأسطوري، وذلك من خلال تقديم الشعب نفسه قرباناً من أجل الفرد، بدل أن يكون الفرد قرباناً عن الجماعة.

وعبر هذه الرؤية يمضي المؤلف في تحرّي أسس وجذور النظام التضحوي في الحزب السياسي العربي المعاصر، مختاراً حركة القوميين العرب نموذجاً، في إطار نظرة سوسيولوجية، مبرهناً على الترابط الوثيق بين السياسة والميثولوجيا في مجتمعاتنا العربية.

